تاریخِ مسائلِ فلسفہ

مصنفین:
پال ژانے (Paul Janet)، اور گیبریل سیلے (Gabriel Séailles)
مترجم:
ابنِ صلیبی ایم اے (فلسفہ، مذہب والٰہیات)

(جلد اوّل)

فہرستِ مضامین

تعارف

تاریخِ مسائلِ فلسفہ دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ یہ پہلی جلد فلسفے کے اُن بنیادی سوالات کی تاریخی جڑوں کو دریافت کرتی ہے، جنہوں نے انسانی فکر کی سمت متعین کی۔ مصنف نے آغازِ فلسفہ سے لے کر قرونِ وسطیٰ کے اختتام تک اُن فکری تحریکوں کو پیش کیا ہے، جنہوں نے کائنات، وجود، علم، خیر و شر، روح و مادّہ، اور خدا کے تصورات کو تشکیل دیا۔ یہ جلد دراصل انسانی عقل کے ارتقائی سفر کا بیان ہے کہ انسان نے "جاننے" کی خواہش سے آغاز کیا اور "وجود" کی حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی۔

مرکزی مباحث

فلسفے کی ابتدا اور یونانی تجسّس کی رُوح:

اِس جلد کی ابتدا یونان کے ابتدائی مفکرین، مثلاً تھالیس، انکسی مینیز، ہیراقلیطس، اور پارمنائڈس سے ہوتی ہے۔ اُن کے ہاں پہلا فلسفیانہ سوال یہ تھا کہ "کائنات کی اصل کیا ہے؟"، جس نے بعد میں مادّہ، حرکت، اور تغیّر کے مباحث کو جنم دیا۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو— فکر کی تین منزلیں:

سقراط نے اخلاقی فلسفے کی بنیاد علم بمعنی نیکی پر رکھی۔ افلاطون نے امثال (Ideas) کے تصور کے ذریعے حقیقت کو دو جہتوں میں تقسیم کیا، یعنی "محسوس" اور "معقول" میں۔ ارسطو نے منطق، وجود، اور عِلّتِ غائی کے ذریعے فلسفہ کو ایک منظم علم میں ڈھالا۔ یہ حصہ فلسفے کے سنجیدہ طلبہ کے لئے فکری محور کی حیثیت رکھتا ہے۔

اپی کیوری (Epicureans)، رواقی (Stoics) اور تشکیک پرست مکتبہ ہائے فکر:

اِس میں مصنف نے یونان و روم کی عملی اخلاقیات پر زور دینے والی فلسفیانہ تحریکوں کا تجزیہ کیا ہے کہ کس طرح اپی کیوریوں نے لذّت کو خیر قرار دیا، رواقیوں نے ضبطِ نفس کو اعلیٰ اخلاق کی بنیاد بنایا، اور تشکیک پرستوں نے یقین کی ناممکنیت پر روشنی ڈالی۔

فلسفہ اور مذہب کا ملاپ — قرونِ وسطیٰ کی فکری کشمکش:

مسیحی مفکرین، مثلاً آگسٹین، بوئیتھیوس، اینسلم، اور اکویناس وغیرہ پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اُن کے ہاں عقل اور وحی و مکاشفہ کے مابین رِشتہ، خدا کے وجود کے دلائل، اور انسانی روح کے ازلی ہونے جیسے مباحث نمایاں ہیں۔ یہ دَور فلسفے اور ایمان کے درمیان مصالحت کی جستجو کا زمانہ ہے۔

اسلامی فلسفہ اور علم کی تجدید:

اِس جلد کے آخری حصے میں مسلم فلسفیوں، مثلاً الفارابی، ابنِ سینا، الغزالی، اور ابنِ رشد وغیرہ کا ذکر نمایاں ہے۔ اُن کے ذریعے یونانی فکر دوبارہ زندہ ہوئی اور بعد ازاں یورپی نشاۃِ ثانیہ (Renaissance) کی فکری بنیاد پڑی۔ یہ حصہ فلسفہ کے عالمی تسلسل کو سمجھنے میں نہایت اہم ہے۔

فکری و تعلیمی اہمیت:

پہلی جلد فلسفے کی تاریخ کو صرف شخصیات یا نظریات کی فہرست کے طور پر پیش نہیں کرتی، بلکہ اُن مسائل کی داخلی منطق بھی دکھاتی ہے، جن سے ہر دَور کے مفکرین دوچار رہے۔ یہ جلد اِس بات کو واضح کرتی ہے کہ فلسفہ دراصل "سوالات کی تاریخ" بھی ہے، صرف "جوابات کی تاریخ" ہی نہیں۔ اِس لئے یہ کتاب اُن طلبہ کے لیے نہایت موزوں ہے، جو فلسفے کے تاریخی پس منظر کے ساتھ ساتھ اُس کے فکری ارتقاء کو بھی سمجھنا چاہتے ہیں۔

جلد اوّل کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ انسانی فکر ہمیشہ تجسّس، تضاد، اور توازن کے درمیان جھولتی رہی ہے۔ یونان سے بغداد اور بغداد سے پیرس تک یہ سوال ایک ہی رہا کہ "حقیقت کیا ہے، اور انسان اِس مسئلے میں کہاں کھڑا ہوا ہے؟"

جلدِ دوم فلسفے کے اُس دَور کو محیط ہے، جو قرونِ وسطیٰ کے خاتمے اور نشاۃِ ثانیہ (Renaissance) کے آغاز سے شروع ہوتا ہے، اور جدید و معاصر فلسفہ کے فکری بحرانوں تک پھیلتا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے، جب وحی و مکاشفہ کی بالادستی سے عقل کی خود مختاری کی طرف ایک عظیم فکری انتقال ہوا۔ اب سوال یہ نہیں رہا کہ "خدا کیا چاہتا ہے؟"، بلکہ یہ ہو گیا کہ "انسان خود کیا جان سکتا ہے؟" یہ جلد انسانی شعور کے بیدار ہونے، سائنس کے ظہور، اور اخلاق و وجود کے نئے معیارات کے تعین کی داستان ہے۔

نشاۃِ ثانیہ اور انسان کی مرکزیت:

فلسفہ اب کلیسائی اقتدار کے سائے سے نکل کر انسانی عقل اور تجربے کی روشنی میں آنے لگا۔ اِس دور کے مفکرین، مثلاً بیکن، کوپرنیکس، اور گلیلیو وغیرہ نے دنیا کو مادّی اور مشاہداتی زاویے سے دیکھنے کی بنیاد رکھی۔ علمِ فلسفہ پہلی بار تجرباتی سائنس کے ساتھ گہرے رشتے میں بندھ گیا۔

عقل وشک کی بنیاد—ڈیکارٹ سے اسپنوزا تک:

رینی ڈیکارٹ نے فلسفے کی بنیاد "شک" پر رکھی اور انسان کو "سوچنے والا جوہر" (Cogito) قرار دیا۔ اسپنوزا نے وحدت الوجودی نظام میں خدا اور فطرت کو ایک مانا۔ لیبنیز نے "جوہری مونادوں" (Monads) کا نظریہ پیش کیا، جو وجود کی باطنی ہم آہنگی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مفکرین فلسفے کے لئے وہی حیثیت رکھتے ہیں، جو نیوٹن کو طبیعیات میں حاصل ہے۔

تجربیت (Empiricism) بمقابلہ عقلیت (Rationalism):

جلد دوم کے وسطی حصے میں فلسفے کی دو عظیم متقابل روایتوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ عقلیت پسندوں (مثلاً ڈیکارٹ (Descartes)، اسپنوزا (Spinoza) اور لیبنیز (Leibniz) وغیرہ نے عقل کو علم کا منبع قرار دیا۔ جبکہ تجربیت پسندوں مثلاً لاک (Locke)، برکلے (Berkeley) اور ہیوم (Hume) وغیرہ نے حِسی تجربے کو واحد معیارِ علم ٹھہرایا۔ اِن دونوں کے تصادم سے کانٹ کا تنقیدی فلسفہ پیدا ہوا، جس نے فلسفے کو ایک نئے دَور میں داخل کیا۔

کانٹ کا انقلاب—عقل کی تنقید اور علم کی حدود:

ایمانوئل کانٹ نے یہ دکھایا کہ انسان اشیاء کو ویسے نہیں جان سکتا، "جیسی کہ وہ ہیں"، بلکہ اِس طرح "جیسی کہ وہ دکھائی دیتی ہیں۔ اُس نے علم، اخلاق، اور حُسن کے بارے میں ایک ہمہ گیر تنقیدی نظام وضع کیا، اور جدید فلسفہ کو مابعد الطبیعیات کی حدود سے نکال کر فکر کی ساختی تنقید میں بدل دیا۔

جدید مثالیت پسندی اور جدلیاتی نظام:

ہیگل کے جدلیاتی فلسفے نے "تضاد کے ذریعے ترقی" (dialectical development) کو فلسفے کا مرکزی اصول قرار دیا۔ وجود، تاریخ، اور روح سب تغیر پذیر مظاہر ہیں۔ اِس کے بعد شوپنہاوَر، نِطشے، اور کارل مارکس نے فلسفے کو نفسیات، ارادہ، اور معاشرت کی سمتوں میں پھیلایا۔ یہ حصہ جدید فکری بحرانوں کی جڑوں کو سمجھنے کے لیے بنیادی ہے۔

اُنیسویں اور بیسویں صدی کا فکری انتشار:

فلسفے نے اب وجودیت، اثباتیت، نفسیات، اور لِسانی فلسفے کی شکلیں اختیار کیں۔ کیئرکیگارڈ، ہسرل، ہائڈیگر، سارتر، رسل، اور وِٹگن شٹائن سب نے اپنے اپنے طریقے سے سوال اُٹھایا کہ "انسان اپنے وجود اور معنی کو کس طرح سمجھ سکتا ہے؟" اِس آخری حصے میں فلسفہ اب مذہب، سائنس، زبان اور شعور سب کے بیچ ایک نئے توازن کی تلاش میں ہے۔

فکری و تعلیمی اہمیت:

جلد دوم میں فلسفے کے بنیادی مسائل، معرفت، حقیقت، اخلاق، اور وجود وغیرہ کو جدید تناظر میں از سرِ نو پرکھا گیا ہے۔ یہ جلد طلبہ کو محض نظریات سے نہیں، بلکہ فلسفیانہ استدلال کے اسلوب سے بھی رُوشناس کراتی ہے۔ یہ دکھاتی ہے کہ فلسفہ کس طرح جدید دَور میں سائنس، نفسیات، اور لسانیات سے ہم آہنگ ہوتا گیا۔

پہلی جلد عقل کے بیدار ہونے کی تاریخ ہے، جبکہ دوسری جلد عقل کے بحران اور خود احتسابی کی کہانی ہے۔ جلد دوم ایک ایسے سوال پر منتج ہوتی ہے، جو آج بھی زندہ ہے کہ "کیا انسان محض عقل سے سچائی تک پہنچ سکتا ہے؟" یا "سچائی اُس سے ماورا کوئی تجربہ ہے؟" اِس طرح "تاریخِ مسائلِ فلسفہ" کی دونوں جلدیں مل کر انسانی فکر کے آغاز سے انجام تک کا مکمل فکری سفر پیش کرتی ہیں، جہاں سوال ہمیشہ وہی رہتا ہے، صرف زاویے بدلتے ہیں۔

عرضِ مترجم

ترجمے کا بنیادی مقصد صرف ابلاغ ہے

ترجمے کا بنیادی مقصد علمی ابلاغ ہے، اِس لئے اِسے علم کی خدمت کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اِس سے زبان میں بھی وسعت پیدا ہوتی ہے، لیکن یہ وسعت زبان کی ساخت میں نہیں، بلکہ صرف مزاج میں آتی ہے۔ لِسانی ساخت کی ترقی کے لئے زبان کا خالص ہونا ضروری ہے، اور یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ اُردُو زبان خالص نہیں، بلکہ کئی زبانوں کا حسین امتزاج ہے۔ مزاج کی ترقی سے مراد یہ ہے کہ زبان کتنی استعداد رکھتی ہے کہ دوسری زبانوں کے افکار اور تصورات کو اپنے دامن میں سمو سکے۔

اُردُو زبان کے قدیم مترجمین نے بلاشبہ زبان کی بے مثال خدمت کی، اور اپنی کاوشوں سے اُردُو کو فکری اظہار کا ایک وسیع اور لچکدار ذریعہ بنا دِیا۔ تاہم یہ حقیقت بھی اپنی جگہ مُسلّم ہے کہ اُن کے پیشِ نظر زیادہ تر اُردُو زبان کی خدمت تھی۔ اُنہوں نے فلسفیانہ اصطلاحات کے لئے نئے نئے الفاظ تراشے، اُن کے اشتقاق پر غور کیا، اور اُردُو کے دامن کو نئے مفاہیم سے مالا مال کیا۔ اُن کا یہ عمل زُبان کی توسیع کے لئے تو بلاشبہ ایک ثروت مند تجربہ ثابت ہوا، مگر علم کے فروغ کے لئے اکثر وبیشتر رُکاوٹ بن گیا۔ میں اُن کی محنت و اخلاص کا معترف ہوں اور اُن کے کام پر نکتہ چینی میرا مقصد نہیں ہے۔ مگر یہ کہنا ضروری سمجھتا ہوں کہ اُن کی اصطلاح سازی نے آئندہ نسلوں کے لیے فہم و ابلاغ کے میدان میں غیر معمولی مشکلات پیدا کر دیں ہیں۔ اُن کے بنائے ہوئے بہت سے الفاظ اپنے زمانے کے ذوقِ مطالعہ کے مطابق ہوں گے، مگر آج کے قاری کے لئے وہ اجنبی، بوجھل اور کم فہم معلوم ہوتے ہیں۔

جہاں تک اِس ترجمے کا تعلق ہے، تو میں صاف اقرار کرتا ہوں کہ میرا مقصد اُردُو زبان کی خدمت نہیں، بلکہ فلسفیانہ معانی و مضامین کی آسان پیرائے میں تفہیم ہے۔ میں نے سب سے بڑھ کر یہ چاہا ہے کہ فلسفے کے دقیق مباحث کو سادہ، رواں اور قابلِ فہم زبان میں قارئین تک پہنچایا جائے، تاکہ وہ فلسفیانہ تصوّرات کی اصل روح تک پہنچنے میں مشکل محسوس نہ کریں۔ جہاں تک اُردُو کے الفاظ نے مفہوم کو بخوبی ادا کیا، میں نے اُنہی کو برتا ہے۔ لیکن جہاں کسی انگریزی یا غیر اُردُو لفظ نے معنی میں زیادہ وضاحت اور صحت پیدا کی، وہاں میں نے بِلا تردّد اُسے برقرار رکھا۔ میرے نزدیک ترجمے کا اصل مقصد علم کا ابلاغ ہے، نہ کہ لفظی ایجاد و اختراع کے ذریعے زبان کی خدمت۔

جب ہم کسی دوسری زبان سے اپنی زبان میں ترجمہ کرتے ہیں تو دراصل ہم اپنی زبان کی خدمت نہیں کرتے، بلکہ کسی دوسری زبان کے خیالات کو اپنی زبان میں منتقل کر کے اُن خیالات کی خدمت کرتے ہیں، جن کی اہمیت نے ہمیں اُن کے ترجمہ

پر اُبھارا۔ زبان کی حقیقی خدمت تو دراصل یہ ہے کہ ہم اپنی زبان میں نئے افکار اور تخلیقات پیدا کریں، یعنی ایسے خیالات، جو کسی بھی بڑی زبان کے علمی و ادبی سرمایے کے ہم پلہ ہوں۔ چونکہ اُردُو کا مزاج ابتدا ہی سے مُرکّب رہا ہے، اِس لئے آج کے تراجم میں بھی وہی الفاظ اختیار کئے جاسکتے ہیں، جو دوسری زبانوں سے آکر عوامی بول چال میں رائج اور مانوس ہو چکے ہیں۔

میں نے اِس ترجمے میں یہ اصول ملحوظ رکھا کہ زبان کو مصنوعی طور پر "خالص" بنانے کی کوئی غیر فطری کوشش نہ کی جائے۔ ویسے بھی اُردُو کو خالص رکھنے کا کوئی واضح اصول موجود نہیں، اور نہ ہی قدیم تراجم خالص اُردُو میں تھے۔ بلکہ اُن میں عربی و فارسی سے سیکڑوں اصطلاحات لی اور بنائی گئی تھیں۔ لہٰذا ایسا ترجمہ تیار کرنا، جو صرف خالص اُردُو کے خول میں بند ہو کر آئندہ نسلوں کے لیے اپنی افادیت کھو دے، ایک غیر مفید مشق ہے۔ پھر اُردُو جیسی زبان کو دوسری زبانوں کے اثرات سے الگ رکھنا ممکن بھی نہیں، کیونکہ اُردُو خود مختلف تہذیبوں اور لِسانی عناصر کے امتزاج سے وجود میں آئی ہے۔

چونکہ مصنف نے اصل کتاب میں حوالہ جات متن کے ساتھ ہی درج کئے ہیں، اِس لئے میں نے بھی علیٰحدہ سے حواشی یا فرہنگِ اصطلاحات کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ ترجمہ اِتنا آسان اور رواں ہے کہ اِس کی وضاحت کے لئے کسی ضمیمے یا لغت کی حاجت نہیں ہے۔ جہاں کہیں مشکل اصطلاحات موجود تھیں، وہاں حسبِ موقع مناسب اُردُو متبادل فراہم کیا گیا ہے۔ اِس طرح ایک طرف کتاب کی ضخامت قابو میں رہی، اور دوسری طرف قاری غیر ضروری تفصیلات میں اُلجھنے سے محفوظ ہو گیا۔ یقیناً فلسفیانہ مباحث میں ہمیشہ اِس انداز کو برقرار رکھنا ممکن نہیں ہوتا، مگر میں نے حتی المقدور کوشش کی ہے کہ قاری کے لئے آسانی پیدا ہو۔ اگر کہیں کوئی اصطلاح مشکل محسوس ہو تو اِس کی وجہ صرف یہی ہو گی کہ قاری نے اُس کے پس منظر میں موجود تصوّر کو ابھی پوری طرح نہیں سمجھا۔ جب مفہوم واضح ہو جائے گا، تو لفظ بھی خود بخود آسان محسوس ہو گا۔

میں اِس ترجمے کے بارے میں صرف یہ کہنا چاہوں گا کہ یہ طلبائے فلسفہ کی بنیادی علمی ضروریات کو پورا کرے گا، اُن کی فہم و بصیرت میں اضافہ کرے گا، اور اُن کے ذہنوں سے قدیم مترجمین کی غیر مانوس اصطلاحات کا خوف بھی کم کرے گا۔ اِس حوالے سے مجھے قوّی اُمید ہے کہ اِس کتاب سے نہ صرف طلبائے فلسفہ بلکہ عام شائقینِ علم بھی بھرپور استفادہ کریں گے، اور نئے قارئین میں فلسفیانہ مطالعے کا شوق پیدا ہو گا۔ مجھے اِس کام پر نہ کوئی فخر ہے، اور نہ اپنی خامیوں پر شرمندگی۔ میں نے یہ ترجمہ اپنے علمی مرتبے کے اظہار یا کسی ادبی تمغے کی خواہش میں نہیں کِیا۔ میرا واحد مقصد یہ رہا ہے کہ فلسفے کی طرف آنے والے نئے ذہنوں کے لئے آسانی پیدا کی جائے۔ کیونکہ اپنے طالبِ علمی کے زمانے میں مَیں نے خود وہ تمام مشکلات جھیلیں، جِن سے ہر نیا طالبِ علم گزرتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر وہ شخص، جو علم، فکر اور معنویت سے دلچسپی رکھتا ہے، اِس ترجمے سے بھرپور فائدہ اٹھا سکے گا۔

ابنِ صلیبیؔ

اکتوبر 2025ء

دیباچہ

اِس ملک کے شاعر جسارت اور عظمت میں بے مثال رہے ہیں، لیکن اِس کے فلسفی محتاط اور مجموعی طور پر محدود شہرت کے حامل ہیں۔ ہماری قومی طبیعت عملی ہے، اور اِس معاملے میں بھی اِس نے اپنی جھلک دکھائی ہے۔ کیونکہ شاعری فلسفے کے نتائج تک مختصر راستوں سے پہنچ جاتی ہے، بغیر اِس کے کہ استدلال کی طویل زنجیروں میں اُلجھے۔

ایک عملی قوم ہمیشہ محتاط ہوتی ہے، اور اپنے مقاصد اُنہی حدود میں تلاش کرتی ہے، جو اُس کی دسترس میں ہوں۔ اِسی لیے ہم نے فلسفے کے مقابلے میں سائنس کو زیادہ پروان چڑھایا ہے، اور سائنس کی ایجادی و عملی صورتوں کو اُس کی نظری و تجریدی تحقیقات سے بڑھ کر ترقی دی ہے۔ ہم فکری دنیا میں بھی مہم جوئی سے گریزاں ہیں، سوائے تخیّل کے، جسے غیر ذمّہ دارانہ آزادی حاصل ہے۔ پس یہ تعجب کی بات نہیں کہ ہم نے سب سے زیادہ مہم جویانہ منصوبے کو ردّ کر دیا، یعنی ایسی فکری اسکیمیں قائم کرنا، جو "کائناتِ وجود" کی مکمل وضاحت کریں۔

مہذب اقوام میں انگلستان، روم کے ساتھ صف میں کھڑا ہے، جو فلسفیانہ قیاس و استدلال کی بنجر زمین کے اعتبار سے قدیم زمانے کی سب سے بڑی عملی قوم تھی۔ اُس نے حقیقت کی ایسی کوئی منظم تشریحات پیش نہیں کیں، جو دوسری اقوام کی فکری دنیا پر حکمراں بن سکیں۔ ہمارے بڑے فلسفی یا تو ناقد رہے ہیں، یا پہلے سے طے شدہ نتائج کے محافظ۔ اُن میں اِتنی جرات یا سادہ دلی نہیں تھی کہ دنیا کے مقابلے میں نیزہ سنبھال لیتے۔

لاک (Locke) اور ہیوم (Hume) نے "انسانی عقل" کی تحقیق کی اور انسانی فکر کو اُس کی مساعی میں زیادہ سنجیدہ بنانے کی کوشش کی۔ برکلے (Berkeley)، جو ہمارے فلسفیوں میں سب سے زیادہ تخلیقی تھا، اُس نے بھی الٰہیات کی خدمت میں کام کیا اور اُس کے نتائج کے لیے مقدمات فراہم کیے۔ ہابس (Hobbes)، جو ہمارے تمام مفکرین میں سب سے زیادہ جرّی تھا، بعض پہلوؤں میں ہیوم سے بھی بڑھ کر اُس نے دنیا کی کوئی جامع تھیوری ہمارے لیے نہ چھوڑی۔

ہم تو اپنے جرمن پڑوسیوں کے لفظ "Weltanschauung" (جہان بینی) کا صحیح ترجمہ بھی نہیں کر سکتے۔ ہم اپنی محدودات سے خوب واقف ہیں، مضحکہ خیز بننے سے بہت ڈرتے ہیں، اور چاہتے ہیں کہ ہمارے قدموں کے نیچے ٹھوس زمین موجود ہو۔

یہ خصوصیات دیگر عالمی کوششوں کی طرح ہماری روش میں تاریخِ فلسفہ کے حوالے سے بھی نمایاں ہیں۔ ہم فخر سے نہیں کہہ سکتے کہ ہم نے کبھی فلسفے کے بڑے نظاموں کو، جو مغربی تہذیب کے مختلف بڑے مراحل کے نمائندہ ہیں، معقول ترتیب میں پیش کرنے کی کوئی سنجیدہ کوشش کی ہو۔ ہم نے طالب علموں کے لیے درسی کتابیں لکھیں، اور چند انفرادی مفکرین

ترجمہ: ابنِ صلیبی

پر نہایت قابلِ تعریف اور روشن خیال تصنیفات بھی پیش کیں۔ لیکن نہ تو اُن سب کی مؤثر ہم آہنگی کی کوشش کی گئی، اور نہ ہی ہم نے اِس یقین کو حقیقت میں ڈھالنے کی سعی کی کہ فلسفہ دراصل ایک مسلسل کاوش ہے، اور ایک مسلسل تجربے کا عکس ہے۔

فلسفے میں زیادہ دور تک جانے کی ضرورت نہیں پڑتی کہ یہ سمجھ آجائے کہ اِس کے بڑے نظام صرف اپنے سیاق میں ہی سمجھے جاسکتے ہیں، اور اِس کے مسائل کو مؤثر طور پر صرف اُن کی تاریخ کے ذریعے ہی حل کیا جاسکتا ہے۔ ہمیں ماضی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، نہ صرف اِس لیے کہ ہمیں سابقہ مفکرین کی مدد درکار ہے تاکہ ہم اُن کے نتائج سے آغاز کرسکیں، بلکہ اِس لیے بھی کہ فلسفہ لازمی طور پر زندگی کا عکس ہے۔ یہ تجربے کی تشریح ہے۔ یہ خود تجربہ ہے، جو اپنے باطن کو آشکار کرتا ہے، واضح شعور میں کھلتا ہے، اور کسی نہ کسی حد تک خود کو سمجھنے لگتا ہے۔ تجربہ ہمیشہ اپنے ماضی کو اپنے حال میں سمیٹتا ہے۔ "وہ"، جو ہے، صرف اُس وقت دریافت کیا جاسکتا ہے، جب دیکھا جائے کہ "وہ" کیا رہا ہے، اور اُس کی خود بیان کُن اور خود متعیّن ہونے کی ارتقائی راہ پر نظر ڈالی جائے۔

اِس طرح ایک طرف فلسفے کے زندگی پر اثرات، اور دوسری طرف فلسفے کی تاریخ کے خود فلسفے پر اثرات کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ بڑے فلسفیانہ نظاموں کا ایک موزوں بیان، اِس وقت انگریزی فکر کی سب سے زیادہ فوری ضرورت ہے۔ اپنی جانب سے فلسفے کے ارتقا کی تعبیر کرنے کے بجائے، جیسا کہ وہ اپنے سلسلہ وار نظاموں کے ذریعے سامنے آتا ہے، ہم نے جرمن مفکرین کی دی ہوئی تعبیرات مستعار لی ہیں۔ اُن کے ہاں احتیاطی محرکات عام طور پر کم کارفرما ہوتے ہیں، اور وہ کائنات کو تعمیر کرنے کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کے نظریات کو دوبارہ تعمیر کرنے کے لیے بھی تیار رہتے ہیں۔

ارسطو نے افلاطون کے بارے میں کہا تھا کہ وہ اِتنا نیک آدمی تھا کہ بدکار بھی اُس کی تعریف نہ کرسکتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ زیلر (Zeller)، ایرڈمن (Erdmann) یا ہیگل (Hegel) کی تاریخوں کی تعریف انگلش زبان سے کچھ بھلی نہیں لگتی۔ اُن کی فکر انگیز تاریخ فلسفہ پر انگریزی فلسفے کا قرض ناپنے کے قابل ہی نہیں۔ یہ ہمارے لیے بہتر ہی تھا کہ ہم نے اُن سے استفادہ کیا اور اُنہیں اپنی زبان میں منتقل کیا۔

لیکن مترجمِ فلسفہ بھی مترجمِ شاعری کی طرح بنیادی طور پر غیر اطمینان بخش ہوتا ہے، خواہ ترجمہ کتنا ہی ماہر ہاتھوں میں کیوں نہ ہو، اور اکثر تو ایسا بھی نہیں ہوتا۔ کیونکہ جس طرح شاعری ہماری اپنی داخلی و ذاتی کیفیتوں کا نتیجہ ہوتی ہے، اُسی طرح فلسفہ بھی ہمارے ذاتی تجربات کی پیداوار ہونا چاہیے۔ اِس کی گہری معنویت دوسروں سے مستعار نہیں لی جاسکتی۔ اِسی لیے ہر تجربہ کار اُستادِ فلسفہ یہ تسلیم کرے گا کہ اُن بڑے کاموں کے تراجم کو طلبہ کے ہاتھوں میں دینا جھجک پیدا کرتا ہے۔ طلبہ اُن کی بیرونی صورت کو شاذونادر ہی پھلانگ پاتے ہیں۔ وہ اُنہیں صرف اجنبی ہی نہیں، بلکہ اجنبی روح کے حامل بھی پاتے ہیں۔ مردہ عقائد کا ایک مجموعہ، غیر روشن کُن اور روکھا ہے۔ میرا یقین ہے کہ اِسی وجہ سے بالخصوص اِس ملک میں فلسفے کی تاریخ کو محض ختم شدہ نظاموں کا ریکارڈ سمجھا گیا ہے، جنہیں کسی وقت حقیقی معنویت رکھنے والا ماننا بھی مشکل ہے۔

اِن حالات میں یہ کچھ عجیب سا لگتا ہے کہ انگریزی قارئین کے سامنے ایک اور غیر ملکی تاریخ فلسفہ پیش کی جائے، اور خصوصاً ایسی، جو اپنی کمزوریوں کے ساتھ ساتھ ترجمے کی خامی بھی ساتھ لائے۔ میں مناسب مقام پر اُن کمزوریوں کو بیان کروں گا، اگرچہ عام طور پر جو چیز بازار میں لائی جائے، اُس پر تنقید نہیں کی جاتی۔ فی الحال میں اُن وجوہ کو واضح کرنا چاہتا ہوں، جنھوں نے مجھے اِس بات پر آمادہ کیا کہ اپنی خامیوں کے باوجود یہ "تاریخِ مسائلِ فلسفہ" طلبہ کے لیے نہایت قیمتی ثابت ہو گی۔

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ یہ جرمن نہیں بلکہ فرانسیسی ہے اور اگر اِس سے مراد یہ لی جائے، جیسا کہ بعض کا خیال ہے، کہ اِس میں اُس گہرائی اور صبر کی لامحدود وسعت نہیں پائی جاتی، جو جرمن فکر کا خاصہ ہے، تو اِس کے ساتھ یہ خوبی بھی پائی جاتی ہے کہ اِس میں وضاحت، براہِ راست اظہار اور تاثیر ہے، جو اکثر جرمن تصنیفات میں مفقود ہوتی ہے۔ فلسفے میں ہر چیز دھندلاہٹ کے بجائے بہتر ہے۔ غلطی کے راستے سے طالبِ علم بالآخر سچائی تک پہنچ سکتا ہے۔ لیکن جب موضوع خود پیچیدہ ہو اور صرف غور و فکر کے ذریعے ہی سنبھالا جا سکے، تو وہاں ابہام جان لیوا ہے۔

ایک مبہم مفکر کو فلسفے کے بجائے ریاضی کا رُخ کرنا چاہیے۔ کیونکہ وہاں مسائل کم از کم صریح ہیں، اور بدترین صورت میں وہ اپنی بے بسی کا قائل تو ہو ہی سکتا ہے۔ جرمن فلسفے کی تکنیکی پیچیدگی اور زبان کی اِنتہا درجے کی تجریدی نوعیت، انگریزی طلبہ کے ہاں اِسی ابہام کو فروغ دیتی ہے۔ اور کچھ وجہ ہے کہ فلسفے کے سرکاری نمائندے بھی اِس ملک کے بعض بڑے مفکرین پر "لایعنی زبان" (jargon) لکھنے کا الزام لگاتے ہیں۔

تاہم ایسا الزام خود الزام لگانے والوں پر ہی پلٹ آتا ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ اُنہوں نے اُن تحریروں میں کچھ اور پایا ہی نہیں۔ وہ بے ساختہ سچ بول گئے۔ کیونکہ یہ یقین کرنا محال ہے کہ ہیگل جیسی "لایعنی زبان" یورپ کی فکر کو ہلا سکتی تھی۔ لیکن اگر ایسا الزام کسی پر لگ سکتا ہے تو وہ کبھی بھی فرانسیسی فلسفی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وضاحت اور ٹھوس پن کی خوبی میں فرانسیسی فلسفہ، فرانسیسی ادب کی عمومی خوبیوں میں شریک ہے۔

یہ وضاحت نہ صرف زبان میں ہے، جو براہِ راست اور ٹھوس ہے، بلکہ موضوعات کی ترتیب اور طریقۂ بیان میں بھی ہے اور اگر اِس کے خوشۂ انگور یشوع (Joshua) اور کالیب (Caleb) کے اِسکال (Eshcol) کی ندی پر پائے گئے خوشۂ انگور کی مانند نہیں ہیں، تب بھی کم از کم ہمیں چالیس برس بیابان میں بھٹکنے کی سزا تو نہیں ملتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ مختلف مورخین نے مختلف فلسفیانہ نظاموں پر جو زور دیا ہے، وہ بہت مختلف رہا ہے۔ افلاطون، ارسطو اور رواقیوں کو چھوڑ کر، جن کے تصورات نے تمام مغربی اقوام کی بہترین فکر اور عمل میں رسائی پائی، وہ فلسفی جنھوں نے بالترتیب فرانس، جرمنی اور انگلستان کے اذہان پر غلبہ کیا، وہ الگ الگ ہیں۔ جرمنی اور انگلستان کانٹ اور اُس کے بعد کے مابعد التصوریتی مفکرین کے زیادہ مقروض ہیں بہ نسبت فرانس کے۔ جبکہ فرانس اور انگلستان، ڈیکارٹ اور لاک کے زیادہ مقروض ہیں بہ نسبت جرمنی کے۔ اور موجودہ وقت میں فرانس میں لیبنیز وہی مقام رکھتا ہے، جو انگلستان میں ہیگل کو حاصل ہے۔

ترجمہ: ابنِ صلیبی

یہ ایک فطری نتیجہ ہے کہ جرمن مورخین نے انگریزی نظاموں کو ناکافی طور پر برتا ہے، حتیٰ کہ ہیگل نے بھی، جو بعض پہلوؤں میں سب سے زیادہ جامع تھا، ایسا کیا، اور اُس کی فرانسیسی فلسفہ کی پیشکش تو اَور بھی زیادہ سطحی رہی ہے۔ ہماری اپنی کوششیں بھی یقیناً یک طرفہ ہوتیں، فرق صرف یہ ہے کہ ہم نے ایسی کوئی کوشش کی ہی نہیں۔ فلسفے کے مطالعے کے لیے یہ بات ظاہر طور پر ہمارے مفاد میں ہے کہ ہم دیکھیں کہ اِس کے بڑے نظام کیسے دکھائی دیتے ہیں، جب اُنہیں ایک دوسری فضا میں، ڈیکارٹ اور اُس کے مکتب سے گہرے طور پر متاثر اذہان کے ذریعے دیکھا جائے، اور جن کے لیے ہمارے اپنے نیم نفسیاتی فلسفی، لاک سے لے کر اسپینسر تک، نہایت اہم رہے ہیں۔

میں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اگر ہم اپنے آپ کو فلسفے کی تاریخ کے فرانسیسی نسخوں تک محدود رکھیں تو ہمیں حاصل زیادہ ہوگا یا نقصان۔ موجودہ کتاب اپنی علمی اہمیت کے باوجود بڑی کوتاہیوں کی حامل ہے، اور اِس کا لہجہ کبھی کبھی غیر درست ہو جاتا ہے۔ مثلاً کانٹ کے بعد جرمن فلسفے کی کہانی بہت ہی ناقص سنائی گئی ہے، اور یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ انگلستان میں مِل اور اسپینسر کے سوا صرف سکاٹ لینڈ کا فلسفہ، جس کی گونج مدتوں سے خاموش ہے، آخری بات کہہ گیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مابعد التصوری نظریہ، جو کانٹ سے شروع ہوا اور جس نے اپنی نشوونما کے ذریعے جرمنی اور انگلستان دونوں میں محض فلسفیانہ فکر ہی نہیں بلکہ سائنس، الٰہیات اور ہماری عام سوچ کے بڑے حصے کو نہایت طاقت ور اثر میں لیا، یہاں اِس قدر سطحی انداز میں بیان کیا گیا ہے کہ اُسے محض رسمی کہا جا سکتا ہے۔ یہ کوتاہی اِتنی بڑی ہے کہ کسی بھی جرمن تاریخِ فلسفہ پر اِس کا الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ لیکن دوسری طرف چونکہ اِس ملک میں مابعد التصوری فکر کا دباؤ اِتنا مسلسل ہے، اور اِس کے نظاموں سے واقفیت کے اِتنے زیادہ اور متنوع ذرائع میسر ہیں، اِس لیے فلسفے کے اساتذہ اِس کتاب کی اِس کمی پر اِتنا افسوس نہیں کریں گے۔ یہ کمی فرانسیسی طلبہ کے لیے ہم سے کہیں زیادہ سنگین ہے۔ ہمارے لیے تو اِس کا نیا انداز، فکر کے دوسرے طریقوں پر نیا زور اور اُن نظاموں پر توجہ، جو یہاں نسبتاً نظر انداز ہو گئے ہیں، اِس کمی کی تلافی سے زیادہ کر دیتی ہے۔

تیسری بات، اور کچھ پہلوؤں سے سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اِس کتاب میں فلسفے کی تاریخ کو ایک نئے طریقے سے لیا گیا ہے۔ مؤلفین اپنے مقدمے میں کہتے ہیں: "یہ ایک بالکل نئے منصوبے پر مرتب کی گئی ہے۔ ہمارا خیال بظاہر سادہ ہے، لیکن نہ تو اِسے ڈھونڈ نکالنا آسان تھا اور نہ ہی اِسے عملی جامہ پہنانا۔ کیونکہ اِس سے پہلے کسی کو یہ خیال نہیں آیا۔ نہ فرانس میں، نہ انگلستان میں، نہ اٹلی میں، نہ جرمنی میں، ایسا کوئی کام، حتیٰ کہ مشابہ بھی، تیار نہیں کیا گیا"۔

مجموعی طور پر اُن کا دعویٰ درست ہے۔ مجھے قریب ترین مثال صرف ونڈل بینڈ (Windelband) کی تاریخِ فلسفہ کی معلوم ہے، اور اُس کا منصوبہ بھی بنیادی اعتبار سے مختلف ہے۔ یہاں جو ہمارے سامنے ہے، وہ فلسفے کے نظاموں یا مکاتبِ فکر کی اپنی تاریخی ترتیب میں تاریخ نہیں ہے، جیسا کہ اب تک ہوا کرتا تھا۔ بلکہ یہ "تاریخِ مسائلِ فلسفہ" ہے۔ "ہم نے فلسفے کے بڑے بڑے مسائل کو ایک کے بعد ایک اُن کی موضوعاتی ترتیب میں لیا ہے، اور اُن کی تاریخ بیان کی ہے۔ اُن کے آغاز کی

نشاندہی کی ہے، اُن کے مختلف پہلوؤں اور شکلوں کو دکھایا ہے، اور یہ بتایا ہے کہ ہمارے زمانے تک وہ کس مرحلے تک پہنچے ہیں"۔

اِس طریقے پر جو اعتراضات کیے جاسکتے ہیں وہ ظاہر ہیں۔ اگر یہ نااہل ہاتھوں میں ہو تو یہ محض بکھرے ہوئے مضامین یا آراء کے ایک بے ربط مجموعے میں بدل سکتا ہے، جس کی فلسفے میں اُتنی ہی وقعت ہو گی، جتنی ریاضی میں مسائل کے جوابات کے ایک مجموعے کی۔ حتیٰ کہ بہترین ہاتھوں میں بھی خاص نظریات جتنا زیادہ ایک دوسرے سے اور اُن نظام ہائے فکر سے، جن کے وہ حصے ہیں، الگ کیے جائیں گے، اُتنی ہی اُن کی فلسفیانہ اہمیت اور حیثیت گھٹتی جائے گی۔ کیونکہ یہاں کسی بھی نظام کو مکمل طور پر پیش نہیں کیا گیا۔

لیکن دوسری طرف کسی بھی بڑے فلسفی کا معاملہ یہ ہے کہ اُس کے تمام گہرے مسائلِ تجربہ کا حل چند بڑے تصورات کے زیرِ اثر ہوتا ہے۔ اُس کے پاس نظام ہونے کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ اُن ہی بڑے اصولوں سے نکلے، اور اُنہی کی تشکیل ہو۔ اُس کے پاس اپنے بنیادی نظریے (working hypotheses) ہوتے ہیں، جنہیں وہ تجربے کے حقائق پر اُسی طرح لاگو کرتا ہے، جیسے کوئی بڑا ماہرِ طبیعیات کرتا ہے۔ اور جب ایسے مفکر کے پاس اُس کی مخصوص آراء کے ذریعے پہنچا جائے تو بار بار اُنہی بنیادی نظریات سے واسطہ پڑتا ہے۔ اُس کے مرکزی خیالات یوں کہیے کہ اِستقرائی طور پر سامنے آتے ہیں، اُن کے ٹھوس نمونوں اور خاص مثالوں کے ذریعے سے۔

اِس طریقے کا نتیجہ یہ ضرور نکلتا ہے کہ ایک طرح کی تکرار پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن اصولوں کی تکرار ہی تو درست فکر کا اصل سرمایہ ہے۔ یہ نقص نہیں بلکہ ایک بڑی خوبی ہے۔ پھر میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک نہایت گہری حقیقت ہے، جسے فلسفی اساتذہ اور نصابی کتابوں کے مصنّفین نے کبھی پوری طرح دل پر نہیں لیا کہ تعلیم دینے کا صرف ایک ہی صحیح طریقہ ہے اور وہ یہ کہ جستجو کے راستے پر چل کر سکھایا جائے۔

کسی فلسفیانہ نظام کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اُس کی تشکیل کے مراحل کو از سرِنو طے کریں اور اُس کے مصنّف کے ذہن کے ساتھ ساتھ چلیں، جب وہ حق کی تلاش میں ہوتا ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ یہ بات عالمگیر طور پر سچ ہے کہ فلسفی کسی خاص مسئلے کے دباؤ کی وجہ سے اپنے نظام بنانے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ایک فلسفیانہ نظام کی تخلیق دراصل ایک ناگزیر عمل ہے۔ ایسا نہیں کہ کوئی اپنی مرضی سے اُسے اٹھا لے، بلکہ جب کوئی پرانا، مانا ہوا عقیدہ جھوٹا ثابت ہو جائے، یا کوئی اصول جس پر عملی یا نظری زندگی قائم نظر آتی ہے، خود بے بنیاد دکھائی دے، اور تجربہ ایک ایسی تقسیم شدہ عمارت بن جائے، جو اپنے ہی خلاف ہو تو ایسے وقت میں سوچنے والے کے پاس اِس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ وہ اپنی دنیا کو نئے سرے سے تعمیر کرے۔

مثال کے طور پر کانٹ کی تنقیدات اُس وقت تک سمجھی ہی نہیں جا سکتیں، جب تک اُن ایک دو مسائل کو پیشِ نظر نہ رکھا جائے، جن کا حل اُس کے لئے بالکل قطعی طور پر ضروری ہو چکا تھا۔ اور دوسرے بڑے فلسفیوں کے معاملے میں بھی ہمیشہ

ترجمہ: ابنِ صلیبی

کوئی نہ کوئی مخصوص پکار ہی ہوتی ہے، جو اُن کی ڈاگمیٹک نیند کو توڑ دیتی ہے اور اُنہیں مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے تجربے کو ایک اعلیٰ اصول پر دوبارہ استوار کریں۔

یہی حال چھوٹے درجے کے مفکرین کا بھی ہے، جن کی بلند ترین امید محض یہ ہوتی ہے کہ وہ دوسروں کے خیالات کو اپنے لئے واضح کریں۔ وہ بھی جب فلسفہ کی تعلیم اُن کے لئے حقیقت بن جاتی ہے، سب سے پہلے اپنی ذاتی زندگی کے سوالات کے جواب ڈھونڈنے لگتے ہیں۔ فکری تحقیق اپنی بہترین صورت میں کبھی ظاہر نہیں ہوتی سوائے اِس کے کہ وہ عملی ضرورتوں سے پھوٹے، اور یہ ضرورتیں ہمیشہ خاص نوعیت کی ہوتی ہیں۔ طبعیات کی تجربہ گاہ میں کام کرنے والا سائنسدان بھی کائنات پر عام طور پر حملہ نہیں کرتا، بلکہ خاص اور واضح مسائل اور مخصوص تجربات کے ذریعہ اُس کا جائزہ لیتا ہے۔ اِسی طرح حقیقی طالبِ علمِ انسانی تجربہ کو بھی اِسی طریقے سے پرکھے گا، اور زمانوں کے علم کو چھانے گا۔ صرف اِس لئے کہ اُس کی اپنی زندگی کے خاص مسائل نے اُسے اِس جستجو پر مجبور کیا ہے۔ البتہ وہ یقیناً یہ دیکھے گا کہ یہ تلاش اُس کے گمان سے کہیں زیادہ طویل ہے۔ کیونکہ روح کی دنیا میں بھی ایک مسئلہ دوسرے کو جنم دیتا ہے، جیسے مادی حقائق کی دنیا میں ہوتا ہے۔ بلکہ وہ مسئلہ، جس سے آدمی ابتدا کرتا ہے، آگے چلتے چلتے خود اَور بھی گہرا ہو جاتا ہے۔

اِسی پس منظر میں مَیں ایک اَور بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں، جس میں مجھے فلسفہ کی تاریخ پڑھنے کا یہ "نیا طریقہ" پُرانے طریقے سے زیادہ حقیقی روح کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ یہ فلسفے کے مسائل کی تاریخ ہے۔ یعنی یہ ہر نتیجے کو ایک نئے سفر کا نقطۂ آغاز بنا کر پیش کرتا ہے اور ہر مثال میں، جب ہم کسی مسئلے کے ارتقا کا پیچھا کرتے ہیں، ہیراقلیطس کے تاریک دور سے لے کر آج تک، تو جو کچھ ہمارے سامنے آتا ہے، وہ پھر بھی ایک مسئلہ ہی ہوتا ہے۔

یہ حقیقت بظاہر یہ نتیجہ پیدا کر سکتی ہے کہ یہ نیا طریقہ پرانے سے بس اِتنا فرق رکھتا ہے کہ فلسفیانہ نظاموں کی ناکامی کو اَور بھی زیادہ تکلیف دہ انداز میں واضح کر دیتا ہے۔ یقیناً کچھ اذہان اِس نتیجے پر پہنچیں گے۔ لیکن ارتقاء کا تصوّر، جس کی سب سے بڑی ٹھوس مثال فلسفہ کی تاریخ ہے، بھی بالکل اِسی طرح ہر حاصل شدہ مرحلے کو ایک نئے آغاز کے طور پر دکھاتا ہے اور اِس لئے وہ بھی دو رُخ رکھتا ہے۔ ہم ہر مرحلے کو یا تو ایک انتہا کے طور پر نمایاں کر سکتے ہیں یا ایک آغاز کے طور پر۔ موَگلی کہتا ہے: "گزشتہ برس کے گَری دانے اِس برس کی سیاہ مٹی ہیں"، لیکن یہ بھی اِتنا ہی سچ ہے کہ "گزشتہ برس کی سیاہ مٹی اِس برس کے گَری دانے ہیں"۔ حقیقتِ کامل اِنہی دونوں ہی باتوں کے ساتھ سامنے آ سکتی ہے۔ اگر ہم نشوونما کی اِس پیچیدہ حقیقت کے دونوں پہلو ذہن میں رکھیں تو ہمیں پتہ چلے گا کہ کوئی حل اپنی اُسی حد تک قیمتی ہے، جس حد تک وہ نئے مسائل کی طرف رہنمائی کرتا ہے، جو دراصل پرانے مسائل ہی کی زیادہ جامع صورتیں ہوتے ہیں۔ درحقیقت کسی مسئلے کی اصل معنویت اور اُس کے حل تلاش کرنے کے طریقے کا اعلیٰ ترین امتحان یہ ہے کہ وہ انسانی تجربے میں صدیوں تک گونجتا رہے۔ اگر ہمارے سوالات واقعی تجربے کی جڑوں کو چھوتے ہیں تو وہ ہمیشہ اُس شے کو چھوتے ہیں، جو مسلسل تعمیرِ نو کے ذریعے بڑھتی رہتی ہے، اور جس میں

ترجمہ: ابنِ صلیبی

نہ کچھ پُرانا ہوتا ہے نہ نیا۔ علم بھی عمل کی طرح چند بڑے اصولوں پر ہی گھومتا ہے، اور زندگی اپنے نظری اور عملی دونوں پہلوؤں سے دراصل ایک ایسا عمل ہے، جس میں یہ اصول تجربے کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ گہرے ہوتے جاتے ہیں۔ آخر کار ہم ہمیشہ اِنہی مسائل سے دوچار رہتے ہیں۔ لیکن اِن مسائل کے معنی ہر دَور میں اُس تجربے کی وسعت پر منحصر ہوتے ہیں، جس سے وہ سوال اُٹھایا گیا ہے۔

اِنہی وجوہات کی بنا پر میں اِس تجربے کو، یعنی فلسفہ کی تعلیم کو اِس کے مسائل کی تاریخ کے ذریعے دینے کو نہایت درجہ مفید سمجھتا ہوں، اور خاص طور پر اگر یہ اُن بڑے مسائل کی تاریخ ہو، جن کی مستقل حیثیت ہی اُن کی اہمیت اور انسانی تجربے پر اُن کی زبردست گرفت کو ظاہر کرتی ہے۔

یہ میری ذمہ داری نہیں کہ میں یہ دکھانے کی کوشش کروں کہ اِس کتاب کے مصنّفین نے اپنے طریقے کے ساتھ کس حد تک انصاف کیا ہے۔ لیکن میں ایک اَور خصوصیت کی طرف اشارہ کر سکتا ہوں، جو میرے نزدیک بیش قیمت ہے اور وہ ہے اُن کا اصل ماخذوں سے بار بار اور نسبتاً تفصیل سے اقتباسات دینا۔ کیونکہ فلسفہ کی تاریخ کے بارے میں جو کچھ بھی کہا جا سکتا ہے، اُس کی سب سے زیادہ افادیت تب ہوتی ہے، جب وہ ایک ثانوی حیثیت اختیار کر کے طلبہ کو انسانی فکر کے بڑے اُستادوں تک لے جانے کا ذریعہ بنتی ہے۔ افلاطون یا ارسطو، اسپنوزا یا کانٹ کا کوئی بیان اُن کے براہِ راست مطالعے کا متبادل نہیں ہو سکتا۔ ہمارے مصنّفین کی یہ بڑی تعریف ہے کہ اُنہوں نے خود کو ہمیشہ ایک وسیلہ سمجھا ہے۔ انہوں نے فلسفیوں کے خیالات کو کسی پہلے سے طے شدہ خاکے میں زبردستی نہیں ڈھالا، نہ کسی خاص نظریے کے وکیل بنے۔ اُنہوں نے اپنا کام اُسی غیر شخصی انداز میں انجام دیا ہے، جو صرف سچی علمی دیانت کی پہچان ہے۔

حوالہ جات، جو بے حد زیادہ ہیں، اصل میں ہر جگہ یکساں طور پر درست نہیں تھے۔ مترجم کے لیے اُن کی تصدیق کرنا اور ضرورت پڑنے پر اُن کی اصلاح کرنا ایک نہایت مشقت بھرا کام رہا ہے۔ یہ بعید از قیاس ہے کہ کوئی غلطی باقی نہ رہ گئی ہو۔ لیکن اِن حوالہ جات پر کی جانے والی محنت اور جہاں ممکن ہوا، وہاں سب سے زیادہ معروف انگریزی تراجم سے استفادے کی بنا پر امید ہے کہ طالبِ علم کے لیے اصل سیاق میں اقتباسات پڑھنا آسان تر ہو جائے گا۔

اِس کتاب کو انگریزی طلبہ کے لیے زیادہ کارآمد بنانے کی راہ میں بڑی رکاوٹ اِس کے حجم کو کم کرنے کی تھی۔ اِس مشکل کو دور کرنے کا سب سے آسان طریقہ یہ ہوتا کہ یا تو اقتباسات حذف کر دیئے جاتے، یا پھر وہ ابواب کاٹ دیئے جاتے، جن کی تفصیل کسی قدر طوالت لیے ہوئے معلوم ہوتی۔ لیکن یہ دونوں طریقے ناگوار تھے۔ پہلا اِس لیے کہ اُس سے کتاب کی سب سے نمایاں خوبی قربان ہو جاتی، اور دوسرا اِس لیے کہ اُس سے مصنّفین کی اصل منشا مسخ ہو جاتی اور انگریزی طلبہ کے لیے کتاب کی افادیت گھٹ جاتی۔ کیونکہ اِس سے کم مانوس باتوں پر سے زور ہٹ کر زیادہ مانوس باتوں پر منتقل ہو جاتا۔ اِن حالات میں مناسب یہی سمجھا گیا کہ (اوّل) وہ ابواب نکال دیئے جائیں، جو ثانوی مسائل پر ہیں۔ یعنی اصل کتاب کا باب سوم "حیوانی

زندگی" (La Vie Animale) اور باب پنجم "مسئلہِ شعور" (Le Problème de la Conscience)۔ (دوم) منطق پر طویل مسلسل بحث اور فلسفی مکاتبِ فکر کی منظم روایت، جو اصل کتاب کے ضمیمے کے طور پر شامل ہے، دونوں بھی نکال دیئے جائیں۔ یہ دونوں خود مختار رسائل کی صورت میں شائع کیے جاسکتے تھے۔ لیکن مجموعی طور پر اِن کی کمی منطق اور فلسفے کی تاریخ پر موجودہ درسی کتابیں بخوبی پوری کر دیتی ہیں۔ البتہ اخلاقیات کی تاریخ پر جو مسلسل اور مستقل بحث موجود ہے، اُسے ترجمے میں شامل کیا گیا ہے۔ ایک تو اُس کے اعلیٰ معیار کی وجہ سے، اور دوسرے اِس لیے کہ اِس موضوع پر ہماری زبان میں لٹریچر کی کمی ہے۔

پروفیسر مہافی (Mahaffy) نے اِن مُجلّدات کے اکثر پروف پڑھے، اور میں اور مِس موناہن (Miss Monahan) دونوں اُن کے قیمتی انتقادات اور مفید اعانت پر اُن کے شکر گزار ہیں۔

ہنری جونز
یونیورسٹی، گلاسگو

اشارات

وہ تعارف (مقدمہ)، جو پروفیسر جونز نے اِس کتاب کے لیے لکھنے کی زحمت کی ہے، مجھے کسی اَور اضافہ سے بری الذمہ کر دیتا، اگر میں یہ نہ چاہتا کہ میں اُن کے لیے اپنی شکر گزاری کے جذبات کا اظہار کروں کہ اُنھوں نے کس احتیاط اور اہتمام کے ساتھ اِس ترجمے کی نگرانی کی اور اِسے معیارِ کمال تک پہنچایا۔ میں نے اِس ترجمے کو نہایت خوشگوار حیرت کے ساتھ پڑھا، جس کے مصنّف نے دونوں زبانوں پر مساوی قدرت کے ساتھ نایاب لچک دکھائی ہے کہ ایک زبان کو دوسری میں منتقل کرتے ہوئے اصل کے لہجے کو ہرگز بگاڑا نہیں۔

یہ فلسفے کی تاریخ ایک نئے منصوبے پر مرتب کی گئی ہے۔ ہم نے فلسفے کے بڑے بڑے مسائل کو، اُن کی عقیدتی (dogmatic) ترتیب کے لحاظ سے، ایک ایک کر کے لیا ہے اور اُن کی تاریخی تشکیل بیان کی ہے، اُن کے آغاز کو، ان کی مختلف منزلوں کو، اور بالآخر اُس مقام کو، جہاں وہ آج پہنچے ہیں۔

فلسفیانہ مسائل کی تاریخ عموماً فلسفی مکاتبِ فکر کی تاریخ میں دب جاتی ہے، اور اُسے الگ چھانٹنے کے لیے بہت زیادہ محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر بھی یہ کبھی مکمل طور پر نہیں ملتی۔ مثلاً زبان کے مسئلے کی مسلسل تاریخ کہاں ملے گی؟ یا عادت کے مسئلے کی؟)۔ یا تو یہ عقائدی رسائل میں بالکل ثانوی حیثیت سے اور نامکمل طور پر ملتی ہے، یا پھر بے شمار مختصر رسالوں میں بکھری ہوتی ہے، جنہیں اکٹھا کرنا مشکل ہوتا ہے اور جن میں تسلسل اور وحدت کی کمی رہتی ہے۔

اِسی لیے ہمیں یہ کام مفید معلوم ہوا کہ اِن سب منتشر اور نامکمل ٹکڑوں کو یکجا کیا جائے اور بنیادی سوالات پر مکاتبِ فکر کی تاریخ کو یکجا کر کے ایک طرح کا نچوڑ تیار کیا جائے۔ یہ کام کسی نہ کسی درجہ میں نظریہ اور تاریخ کے درمیان ہے۔ مسائل میں تجزیہ کر کے فلسفے کی تاریخ ایک زیادہ علمی شکل میں سامنے آتی ہے۔ اِس میں خیالات کی ترتیب اور اُن کی ترقی زیادہ صاف دکھائی دیتی ہے۔ طالبِ علم کے لیے نہایت دل چسپی کی بات ہے کہ جب وہ کسی مسئلے کا مطالعہ شروع کرتا ہے تو اُس مسئلے کی تاریخ سے واقف ہو۔ وہ یہ سمجھے کہ اُس پر کیا کیا حل پیش کیے گئے، اور وہ بڑے بڑے نظریات، جو بظاہر ایک دوسرے کی مخالفت کرتے رہے، لیکن ساتھ ساتھ ایک دوسرے میں ڈھل کر آگے بڑھے۔ اِس سے ذہن کو تنگ اور خود پسند عقیدہ پرستی سے بچنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

اِس منصوبے پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ کوئی نظریہ اپنے اُس نظام سے الگ ہو کر، جس کا وہ جزو ہے، اپنی اصل معنویت کھو دیتا ہے، اور اُسے الگ کر کے بیان کرنا محض ایک ایسا طریقہ ہے، جو اُس کو بگاڑ دیتا ہے۔ اِس لحاظ سے فلسفے کے مختلف نظام فنونِ لطیفہ کی تخلیقات کی طرح ہیں، جنہیں ٹکڑوں میں توڑ کر الگ الگ رکھ دینے اور جوڑ دینے سے وہ اپنی اصل حیثیت

نہیں رکھتے۔ یہ بات درست ہے۔ لیکن ہمارا مقصد دراصل یہی تھا کہ مخصوص مسائل اور اُن کے حل کو اُن نظاموں کے عمومی اصولوں سے جوڑتے ہوئے اُن نظاموں کو مختلف زاویوں سے پیش کریں کہ اُن کی دولتِ فکر نمایاں ہو مگر اُن کی وحدت متاثر نہ ہو۔

ہم اِس سے بھی آگے بڑھ سکتے ہیں اور یہ پوچھ سکتے ہیں کہ کیا واقعی فلسفہ میں کچھ ایسے مستقل اور اٹل مسائل موجود ہیں، جن کی تاریخ لکھی جا سکتی ہے؟ ارسطو سے لے کر ڈیکارت تک، اور ڈیکارت سے کانٹ تک، کیا ہر بڑا فلسفیانہ ارتقا دراصل ایک نئے طریقۂ کار کی ایجاد یا چیزوں پر ایک نیا اور اصلی نقطۂ نظر دریافت کرنے پر مشتمل نہیں رہا؟ جس کے نتیجے میں پرانے مسائل کو نئی شکل دی گئی اور اُن کی جگہ وہ نئے مسائل پیدا ہوئے، جن کے بارے میں پہلے سوچا ہی نہیں گیا تھا؟ کیا ہر نیا فلسفہ دراصل علم اور کائنات کے مسئلے کی ایک نئی صورت گری نہیں ہے؟

یہ بات بالکل درست ہے کہ سوالات ہمیشہ ایک ہی شکل میں نہیں رہتے۔ نئے سوالات بھی جنم لیتے ہیں۔ بعض اوقات ممکن ہوتا ہے کہ کسی مسئلے کی تاریخ اور ابتدا کو متعین کیا جائے، جس پر پہلے کبھی توجہ نہ دی گئی ہو۔ یہ بھی درست ہے کہ کوئی سوال، جو کسی پرانے نظام میں معمولی اور ضمنی حیثیت رکھتا تھا، ایک نئے نظام میں مرکزی اہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ لیکن جو بھی کہا جائے، یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ کچھ بنیادی مسائل ایسے ہیں، جو اشیاء کی فطرت ہی سے جنم لیتے ہیں اور ایک فلسفیانہ نظام سے دوسرے میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ جیسے پہلے سے طے شدہ ہم آہنگی، وغیرہ۔

جس طرح مسائل کی تعداد لا محدود نہیں، اُسی طرح اُن کو حل کرنے کے طریقے اور قیاسات بھی لامحدود نہیں ہیں۔ انسانی عقل کی فطرت اُنہیں محدود کرتی ہے۔ اِسی لیے ہر دور میں وہی مسائل اور وہی طریقے بار بار نئی صورت میں سامنے آتے ہیں اور ایک دوسرے کی ضد بنتے ہوئے ترقی پاتے ہیں۔

جب میں یہ کتاب انگریزی قارئین کے سامنے پیش کر رہا ہوں تو اُن سے گزارش ہے کہ وہ اِس میں صرف وہی کچھ تلاش کریں، جو ہم نے اِس میں رکھنے کا ارادہ کیا ہے۔ یہ کتاب خالص علمی تحقیق کی کتاب نہیں ہے۔ اِس کا تقابل جرمنی میں ہونے والی عظیم تحقیقات سے کرنا اور اُس پر اُن کے معیار کا بوجھ ڈالنا ناانصافی ہوگی۔ یہ کتاب ہمارے ہائی اسکولوں اور کالجوں کے طلبہ کے لیے لکھی گئی ہے۔ اِس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اُنہیں فلسفیانہ مسائل کی سمجھ میں مدد ملے۔ اُنہیں دکھایا جائے کہ یہ مسائل تاریخ میں کس طرح اُبھرے اور کس طرح اُن کے مختلف حل پیش کیے گئے۔ مختصر یہ کہ یہ ایک درسی کتاب ہے۔ اِس پر فیصلہ کرنے کے لیے یہ مدِّ نظر رکھنا چاہیے کہ ہم نے کیا کرنا چاہا۔

ہم نے اِس عاجزانہ کام میں حتی المقدور تاریخی طریقے کی پابندی کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے ماخذات تک رجوع کیا ہے، زیادہ سے زیادہ اصل عبارتیں پیش کی ہیں، اور اُن فلسفیوں کی حقیقی فکر بیان کرنے کی کوشش کی ہے، جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، بجائے اِس کے کہ اپنی طرف سے کوئی چالاک تعبیر پیش کریں۔

اِس کتاب کی نوعیت اور اِس کا مخاطب طبقہ اُن کمیوں اور کوتاہیوں کی وضاحت کرتا ہے، جنہیں نمایاں کرنا بظاہر بہت آسان ہے۔ عمومی طور پر ہم نے زیادہ زور اُنہی نظریات پر دیا ہے، جو اب تاریخ کا حصہ بن چکے ہیں، اور اِس میں کانٹ کا فلسفہ بھی شامل ہے۔ کانٹ کے نظریات کی تفہیم اُن سب کے لیے لازمی ہے، جو موجودہ فلسفیانہ فکر کی حرکت کا پیچھا کرنا چاہتے ہیں۔ کانٹ سے آگے ہم نے مختلف نظاموں کا صرف مختصر ذکر کیا ہے، جو اب تک انسانی فکر کو تقسیم کرتے آئے ہیں۔

تاہم ایک استثناء میں نے ضرور برتی ہے، اور وہ بھی دو انگریز فلسفیوں کے حق میں۔ اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ اسکاٹش اسکول اور ہیملٹن کے بعد انگلستان کی فلسفیانہ فکر گویا جان اسٹورٹ مل کی تجرباتی "ایسوسی ایشن ازم" اور ہربرٹ اسپینسر کی اِرتقائیت(Evolutionism) میں سمٹ کر رہ گئی ہے۔

میں یہ بات چھپانا نہیں چاہتا کہ انگلستان میں کچھ ایسے مفکرین بھی پیدا ہوئے ہیں، جنہوں نے خطرناک حد تک جری رویوں سے بچتے ہوئے فختے اور ہیگل کی روایت کو اصلی جدّت کے ساتھ دوبارہ زندہ کیا ہے۔ لیکن میرے کام کے منصوبے نے مجھے مجبور کیا کہ میں زیادہ زور مل اور اسپینسر کے نظریات پر دوں۔ کیونکہ یہی وہ نظریات ہیں، جنہوں نے تجربیت (Empiricism) کو اُس کے آخری نتائج تک پہنچایا۔ یہ کمی (یعنی دیگر انگریز فلسفیوں کو نظر انداز کرنا)، جو انگریزی قارئین کے لیے شاید زیادہ اہم نہ ہو، جیسا کہ پروفیسر ہنری جونز نے کہا ہے، فرانس میں اِس غلط فہمی کو تقویت دے سکتی ہے کہ انگلش فلسفہ لازماً محض تجربیت ہی ہے۔ لیکن یہ عام انسانی رویہ ہے کہ قوموں کو سادہ خانوں میں بانٹ دیا جاتا ہے۔ جیسے یہ سمجھا جاتا ہے کہ انگریز لازماً تجربیت پسند ہیں، بالکل اُسی طرح، جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ فرانسیسی لازماً صاف گو اور سطحی ہیں۔

لہٰذا میری درخواست ہے کہ اِس کتاب کو وہی سمجھا جائے، جو یہ حقیقتاً ہے۔ یعنی ایک ایسی درسی کتاب، جو طلبہ کو فلسفہ اور اس کی تاریخ کی تعلیم میں داخل کرنے کے لیے لکھی گئی ہے۔ میری آخری دعا یہ ہے کہ جس طرح یہ ہمارے طلبہ اور اساتذہ میں کامیاب ہوئی ہے، اُسی طرح انگریزی زبان کے طلبہ کے ہاں بھی کامیابی حاصل کرے۔

گیبرئیل سیلے

ستمبر 1902ء

حصہِ اوّل: نفسیات

باب اوّل

فلسفہ کیا ہے؟

(What is Philosophy)

تھیوڈور جوُفروئے (Theodore Jouffroy) کے مطابق فلسفے کا اصل موضوع ابھی تک طے ہی نہیں ہوا۔ کسی فلسفی کی طرف سے فلسفے پر یہ اعتراض واقعی سنگین ہے۔ اِس کا جواب تاریخ سے لینا ہو گا۔ تاریخ ہی ہمیں بتائے گی کہ آیا واقعی فلسفے کے موضوع کے بارے میں اِتنی ناواقفیت اور اختلاف رائے پایا گیا ہے جیسا کہ جوُفروئے کہتا ہے؟ یا اِس کے برعکس مختلف تعریفوں اور فارمولوں کے پیچھے ایک ہی بنیادی خیال ہمیشہ سے موجود رہا ہے، جو ابتدا میں مبہم تھا مگر وقت کے ساتھ ساتھ زیادہ واضح اور نمایاں ہوتا گیا۔ اِس لحاظ سے فلسفہ دیگر علوم سے مختلف نہیں۔ لہٰذا سب سے پہلا فلسفیانہ سوال یہ ہے کہ مختلف ادوار میں فلسفیوں نے فلسفہ کو کس طور پر سمجھا؟

"فلسفہ" کی اصطلاح کا ابتدائی مفہوم:

یونانی الفاظ "φιλόσοφος" (philosophos) اور "φιλοσοφία" (philosophia) نہ ہومر (Homer) میں ملتے ہیں اور نہ ہی ہسویڈ (Hesiod) میں۔ ابتدا میں "φιλόσοφος" کا مطلب بہت وسیع تھا۔ یہ لفظ تحقیق کی روح، ذہنی تربیت، اور علم حاصل کرنے کی ہر کوشش کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ یہ اصطلاح سب سے پہلے ہیروڈوٹس (Herodotus) کی تحریروں میں ملتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ جب کروُسس (Croesus) نے سولن (Solon) سے کہا: "ہم نے تمہاری حکمت کے بارے میں بہت کچھ سنا ہے، اور تمہارے اُس سفر کے بارے میں بھی، جو تم نے محض حکمت کی محبت اور دنیا دیکھنے کے شوق میں کیا"۔ (کتاب I، باب 30)

تھُوسی ڈائیڈیز (Thucydides) کے ہاں یہ اصطلاح ایک مشہور خطبہِ جنازہ میں یوں آتی ہے: "ہم خوبصورتی کے دلدادہ ہیں مگر سادگی میں بھی اعتدال رکھتے ہیں، اور ہم عقل و دانش کو اِس طرح پروان چڑھاتے ہیں کہ مردانگی ضائع نہ ہو"۔ (کتاب II، باب 40)

یہاں "φιλοσοφεῖν" (فلوسوفین) سے مراد ہے، "ہر صورت میں سچائی کی محبت، درست اور عمدہ اندازِ گفتگو اور فکر اور وہ سب کچھ، جو انسان کو زیادہ حقیقی معنوں میں انسان بناتا ہے"۔ اِسی وسیع مفہوم میں یہ لفظ کافی دیر تک استعمال ہوتا رہا۔ مثال کے طور پر سیسی پُس (Ctesippus) اپنے آپ کو "فلسفے میں بہت آگے" سمجھتا تھا۔ صرف اِس لیے کہ اُس نے بڑے شاعروں اور سوفسطائیوں کے کئی اقوال جمع کر رکھے تھے (Xenophon, Memorabilia IV, II, 23)۔ اِسی طرح اِسقراطیس (Isocrates) اپنی خطابت کو "φιλοσοφία" یا "φιλοσοφεῖν" کہتا ہے۔

روایت کے مطابق فلسفہ کو ایک باضابطہ اور محدود معنی دینے والا سب سے پہلا شخص فیثاغورس (Pythagoras) تھا۔ اُس نے کہا: "حکمت (Sophia) کسی انسان کی ملکیت نہیں۔ یہ تو خدا کی صفت ہے۔ انسان کے لیے بس اِتنا ہی کافی ہے کہ وہ حکمت سے محبت کرے اور اُس کا پیچھا کرے"۔ (دیوجینیس، Lives of Philosophers, I)

سیسرو (Cicero) نے فیثاغورس کی زبان سے یہ الفاظ بیان کیے ہیں: "پہلے کچھ لوگ تھے، جو دوسرے تمام امور کو بے وقعت جان کر بڑی سنجیدگی سے کائنات کی حقیقت پر غور کرتے تھے۔ اُن لوگوں کو "sapientiae studiosos" (یعنی حکمت کے طالب) کہا جاتا تھا۔ یہی وہ لوگ ہیں، جنہیں بعد میں فلاسفہ کہا گیا"۔ (Tusculan Disputations, V, 3)

سقراط سے پہلے فلسفیوں کو زیادہ تر حکماء (σοφοί, sophoi)، یا سوفسطائی (σοφισταί, sophistai)، یا پھر فطریت کے محققین (φυσικοί, physiologoi) کہا جاتا تھا۔

فلسفہ اپنی ابتدا میں ہمہ گیر تھا:

ابتدائی مفکرین کے نزدیک فلسفے میں وہ سب شامل تھا، جسے آج ہم ایک طرف تو نظری علم (کائنات کی توضیح) کہتے ہیں، اور دوسری طرف عملی حکمت یعنی اخلاقی زندگی کی رہنمائی۔ اُن کی "حکمت" زیادہ تر عملی تھی، جبکہ اُن کا "علم" صرف خارجی کائنات سے متعلق تھا۔

یونانی شعرا اور دیومالائی مصنفین نے کائنات کی ابتدا کو دیوتاؤں کی کہانیوں سے بیان کیا تھا۔ اُنہی مسائل کو فلسفیوں نے بھی اپنایا، مگر دیوتاؤں کے قصوں کی بجائے انہوں نے عناصر، ذرّات یا اعداد میں کائنات کی بنیاد ڈھونڈی۔ اُس زمانے میں فلسفہ گویا ایک "کائناتی نظریہ" تھا، جو اُس وقت کے انسانی علم کے پورے دائرے کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے تھا۔

سقراط–انسان کی طرف رُخ موڑنا:

سقراط نے فلسفہ میں ایک انقلاب برپا کیا۔ اُس نے فلسفے کا رخ کائنات کے مطالعے سے موڑ کر انسان کے مطالعے کی طرف کر دیا۔ جیسا کہ سیسرو کہتا ہے: "اُس نے فلسفے کو آسمان سے زمین پر اُتارا، اور اُسے شہروں اور گھروں میں داخل کر دیا"۔ یعنی فلسفہ اب کائنات اور اِس کی ابتدا کی بجائے انسانی زندگی، اخلاق اور سیاست کے مسائل پر مرکوز ہو گیا۔ سقراط نہ صرف اخلاقی علم کا بانی تھا بلکہ اُس کا طریقۂ استدلال آج تک انسانی فکر کی رہنمائی کرتا آیا ہے۔ اُس کے نزدیک علم کا مقصد یہ تھا کہ چیزوں کے عارضی اور انفرادی پہلوؤں کے نیچے جو مستقل اور آفاقی حقیقت ہے، اُسے دریافت کیا جائے۔ یہی حقیقت "مفہومِ عام" یا "تصوّر" کہلاتی ہے، اور سائنس کا مقصد اُس کی تعریف تک پہنچنا ہے۔

سقراط کا یہی طریقہ اُس کے شاگردوں کے ذریعے آگے بڑھ کر افلاطون کی "مکالماتی منطق" (Dialectic Logic) اور ارسطو کی "قیاسی منطق" (Syllogistic Logic) کی صورت میں ڈھل گیا۔ پھر یہی طریقہ صدیوں تک فلسفے پر حاوی رہا، حتیٰ کہ ڈیکارٹ (Descartes) تک فلسفیوں کا مقصد یہی رہا کہ جزویات سے کلیات اخذ کریں، اُن کی تعریف طے کریں، اور اُن کو باقاعدہ نظام میں ترتیب دیں۔

افلاطون: فلسفے کی ہمہ گیریت کی واپسی:

افلاطون اور ارسطو کے ہاں فلسفے نے دوبارہ وہی ہمہ گیر صورت اختیار کر لی، جو سقراط کے ہاں پس منظر میں چلی گئی تھی۔ اُن کے نزدیک فلسفہ نہ صرف طبعی یا اخلاقی سائنس ہے، نہ ہی مختلف علوم کا مجموعہ، بلکہ یہ اعلیٰ ترین اور حقیقی سائنس ہے۔ ایک ایسی سائنس، جو باقی تمام علوم پر حاکم ہے۔

فلسفہ، افلاطون کے نزدیک:

افلاطون کے نزدیک فلسفہ دراصل حقیقی علم (ἐπιστήμη) کا حصول ہے۔ اِس کا موضوع حسی اشیاء نہیں ہیں، کیونکہ وہ مسلسل تغیّر و تبدّل میں ہیں اور نہ ہی کوئی پائیدار حقیقت رکھتی ہیں۔ یہ صرف صحیح رائے (ὀρθὴ δόξα) بھی نہیں ہے، جس میں کوئی شخص محض اتفاق سے سچائی تک پہنچ جائے، مگر اُسے منطقی طور پر ثابت نہ کر سکے۔ فلسفہ تو دراصل ہستی (Being) سے بحث کرتا ہے۔ یعنی وہ، جو حقیقتِ کامل اور بالکل قابلِ ادراک ہے (τὸ ὂν παντελῶς ὄν, παντελῶς γνωστόν)۔ اِس کا موضوع وہ غیر متغیر اور مستقل شے ہے، جو ہر چیز میں اُس کی اصل حقیقت ہے۔ یہی وہ چیز ہے، جسے افلاطون اِیڈیا/اِیڈوس (Idea, ἰδέα/εἶδος) کہتا ہے، جو عقل کے لیے سچائی کا سرچشمہ اور اشیاء کے وجود کا اصول ہے۔ یہ تمام اِیڈیاز، جو اشیاء کی ابدی مثالیں ہیں، الوہی ذات میں جلوہ گر ہیں، اور یہ سب مل کر اعلیٰ ترین اِیڈیا یعنی

تصوّرِ خیر (Idea of the Good) میں مجتمع ہو جاتی ہیں۔ اِس طرح افلاطون کے ہاں فلسفہ طبیعی اور اخلاقی علوم سے بلند ہے اور دراصل مابعد الطبیعیات (Metaphysics) بن جاتا ہے، اگرچہ اُسے اِس نام سے اُس وقت نہیں پکارا جاتا تھا۔

افلاطون کے نزدیک فلسفہ نہ صرف ابدی اور لازمی حقیقت کی تلاش ہے، بلکہ اِس وجہ سے یہ کلّی نظریا مکمل مشاہدہ (σύνθεσις) بھی ہے۔ یہ زندگی اور فکر دونوں میں ہم آہنگی کا اصول ہے۔ اِس معنی میں فلسفی وہی ہے، جو ہم آہنگی کا مُحِب (φιλόσόφος μουσικός) ہے۔ اِس طرح فلسفہ حکمت سے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ فلسفہ یعنی حکمت، اور علم یعنی فضیلت۔ یہی مستقل جستجو (خیر، حُسن اور حق کی) فلسفی کو عام لوگوں کے تعصبات اور محدود نگاہی سے بلند کر دیتی ہے۔ وہ نہ صرف اپنی بھلائی کا بلکہ دوسروں کی بھلائی کا بھی خیال رکھتا ہے، اور اِسی لیے وہی حقیقی سیاست دان ہے، وہی قانون ساز ہے، جس کے سپرد ریاست کی خوشی اور فضیلت بخوبی کی جاسکتی ہے۔

افلاطون اپنے مکالمے "تھیاٹیٹس" (Theaetetus 174–175) میں فلسفی کی یہ تصویر کھینچتا ہے کہ جب وہ عدالت یا عوامی مقام پر کھڑا ہوتا ہے، تو لوگ اُس پر ہنستے ہیں۔ کیونکہ وہ اُن معمولی چیزوں پر بات کرنے کے قابل نہیں ہوتا، جو اُن کے سامنے ہیں۔ مگر دراصل وہ زمین کی چھوٹی چھوٹی ملکیتوں یا خاندان کی لمبی امارتوں کو حقیر سمجھتا ہے۔ کیونکہ اُس کی نظر ساری زمین اور تمام نسلِ انسانی پر ہے، جس میں بادشاہ بھی ہیں اور غلام بھی، امیر بھی اور غریب بھی۔ وہ شخص، جس نے آزادی اور فراغت میں تربیت پائی ہے، یعنی فلسفی، اُسے یہ عیب نہیں دیا جاسکتا کہ وہ معمولی دنیاوی کاموں میں مہارت نہیں رکھتا۔ اُس کی اصل زندگی اُس ابدی سچائی کی جستجو ہے، جو صرف دیوتاؤں یا اہلِ سعادت انسانوں کی زندگی ہے۔

ارسطو کے نزدیک فلسفہ:

ارسطو کے نزدیک بھی فلسفے کا مفہوم افلاطون سے مختلف نہیں۔ وہ بھی فلسفے کو علم اور تحقیق کے لیے عام اصطلاح کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک فلسفہ (φιλοσοφία) تمام علوم کا مجموعہ ہے، جو تین اقسام میں تقسیم ہوتا ہے:

1۔ نظری (Speculative/Contemplative Sciences)

2۔ عملی (Practical Sciences)

3۔ فنی یا صناعی (Artistic/Poietic Sciences)

ارسطو کے مطابق شعری اور عملی علوم اُن چیزوں سے بحث کرتے ہیں، جو مختلف صورت اختیار کر سکتی ہیں اور جن کا دارومدار انسانی ارادے پر ہوتا ہے۔ نظری علوم اُن چیزوں سے بحث کرتے ہیں، جو اپنے اصول میں لازمی ہیں اور انسانی ارادے سے بدل نہیں سکتیں۔ تاہم فن (Art) اور عمل (Practice) میں بھی فرق ہے۔ فن کا مقصد انسان سے باہر کوئی چیز

ہے، یعنی وہ چیز، جو اُس کے ارادے کے نتیجے میں پیدا ہو۔ جبکہ عمل (Practice) کا مقصد خود ارادے کے اندر ہے، یعنی وہ ذہنی عمل، جو فاعل کے نفس میں پایا جاتا ہے۔

ارسطو کبھی کبھی فلسفے کو صیغہِ جمع (αἱ φιλοσοφίαι) میں بھی استعمال کرتا ہے تاکہ مختلف علوم کے شعبوں کو ظاہر کرے۔ مثلاً ریاضی، طبیعیات اور الٰہیات کو وہ تین "فلسفے" قرار دیتا ہے۔

لیکن فلسفی کا اصل دائرہ، یعنی فلسفہ اپنے حقیقی معنوں میں "پہلا فلسفہ" (ἡ πρώτη φιλοσοφία) ہے۔

اِس عظیم ترین علم اور اِس کے موضوع کے بارے میں، جیسا کہ زیلر (Zeller, History of Greek Philosophy, II، حصہ دوم، ص 161) کہتا ہے، ارسطو بنیادی طور پر افلاطون کا ہم خیال ہے۔ اُس کا کام "وجود بماہو وجود" (τὸ ὂν ᾗ ὄν) کی تحقیق ہے، یعنی موجودات کی ماہیت۔ بلکہ زیادہ درست کہا جائے تو حقیقت کی کلی ماہیت (καθόλου)۔ کیونکہ جزئیات کے بغیر کوئی سچا علم نہیں۔ یہ علم علل و مبادیات کا سراغ لگاتا ہے، یعنی چیزوں کے اوّلین اصولوں اور آخری عِلّتوں کا، اور بالآخر اُس مطلق عِلّت تک جا پہنچتا ہے، جو اپنے سوا کسی اَور شے پر موقوف نہیں۔

یوں جب فلسفے کو اصولِ اوّلیہ کا علم قرار دیا جاتا ہے تو وہ ایک طرح سے علمِ کلی اور آفاقی بن جاتا ہے۔ افلاطون نے علم کو (جو لازمی اور ابدی اشیاء کی معرفت ہے) محسوسات اور رائے (doxa) سے جدا کیا، جن کا تعلق حادث اور اتفاقی امور سے ہے۔ ارسطو بھی یہی امتیاز قائم کرتا ہے۔ وہ بھی سمجھتا ہے کہ علم حیرت سے جنم لیتا ہے، اور جہاں رائے حادث پر اکتفا کرتی ہے، وہاں فلسفہ کلی اور ضروری پہلو پر غور کرتا ہے۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ ارسطو کے نزدیک فلسفہ ایک نہایت بلند پایہ تصوّر تھا۔ اُس نے اِس کی چند نمایاں خصوصیات کو نہایت خوبی سے بیان کیا؛

1۔ کلیت اور وحدت:

"فلسفے کو ایسا علم سمجھنا چاہیے، جو ممکنہ حد تک تمام موجودات کو محیط ہو" (Metaphysics, IV, 1)۔

2۔ تجرید اور اعلیٰ نظر:

"حکیم ہر چیز کو سائنسی طور پر جانتا ہے۔ کیونکہ حسی ادراک تو سب میں مشترک ہے، اِس لیے یہ کام آسان ہے اور کسی طرح بھی حکمت نہیں" (ایضاً)۔

3۔ بے غرضی:

"وہ علم یقیناً زیادہ لائقِ تعلیم ہے، جو علل پر غور کرتا ہے۔ پس اگرچہ باقی علوم زیادہ ضروری سمجھے جاسکتے ہیں، لیکن کوئی بھی اِس سے اعلیٰ نہیں" (ایضاً)۔

4۔ خود مختاری اور برتری:

"حکیم کو حکم دینا چاہیے، نہ کہ حکم لینا۔ اُس کے نظریات دوسروں پر اثر انداز ہوں، نہ کہ وہ دوسروں کے تابع ہو۔ جیسے آزاد انسان وہ ہے، جو اپنی ذات کے لیے زندہ ہے، نہ کہ کسی اَور کے لیے۔ ویسے ہی یہ علم بھی آزاد ہے، کیونکہ یہ صرف اپنی خاطر موجود ہے" (ایضاً)۔

5۔ فلسفہ کی الوہی حیثیت:

"وہ علم، جو سب سے زیادہ الوہی ہے، سب سے زیادہ عزت کے لائق ہے۔۔۔ اور اُس علم کو حاصل کرنا انسانی سے بڑھ کر ایک الوہی کام ہے۔۔۔ الوہی جوہر حسد کو قبول نہیں کرتا" (Metaphysics, I, II)۔

رواقی فلاسفہ (Stoics):

رواقیوں کے ہاں فلسفے نے ایک زیادہ عملی رُخ اختیار کیا، لیکن اِس کی کلیت باقی رہی۔ اُن کے نزدیک بھی فلسفے کی بنیاد وہی رہی۔ البتہ اِس کی تعریف زیادہ ٹھوس اور عوام کے لیے قابلِ فہم ہو گئی۔ اُن کے نزدیک "حکمت" (σοφία) انسان اور خدا سے متعلق حقائق کا علم ہے: "Sapientia est notitia rerum humanarum divinarumque" (پلوتارک، De Placitis Philosophorum, 2)۔

لیکن سقراط کی طرح وہ بھی تمام علوم کو اخلاقیات اور عملی زندگی سے وابستہ کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک فلسفے کا مقصد صرف ایک معقول اخلاقی نظام قائم کرنا تھا۔ "حکمت" علم ہے، اور "فلسفہ" ایک نافع فن کی مشق ہے (πρᾶξις ἐπιτηδεία، پلوتارخ)۔ سینیکا کہتا ہے: "Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem" (خط 89)، "فلسفہ دراصل فضیلت کی جستجو ہے، لیکن خود فضیلت کے ذریعے"۔

رواقیوں نے منطق، طبیعیات اور اخلاقیات کو "فضائل" (ἀρεταί) قرار دیا۔ اِن سب کے باوجود وہ فلسفے کی وحدت پر زور دیتے تھے۔ دیوژن لایرطیوس کے مطابق وہ اِس وحدت کو سمجھانے کے لیے مختلف مثالیں دیتے تھے۔ مثلاً:

1۔ فلسفہ ایک جانور کی مانند ہے:

ہڈیاں اور پٹھے منطق ہیں، گوشت اخلاقیات ہے، اور روح طبیعیات۔

2۔ فلسفہ ایک انڈے کی مانند ہے:

چھلکا منطق ہے، سفیدی اخلاقیات، اور زردی طبیعیات۔

3۔ فلسفہ ایک زرخیز کھیت کی مانند ہے:

باڑ منطق ہے، پھل اخلاقیات، اور زمین یا درخت طبیعیات۔

اِن سب مثالوں میں منطق ایک دفاعی اور ضبطی کردار ادا کرتی ہے۔ طبیعیات پیداواری حیثیت رکھتی ہے، اور اخلاقیات اُس کا پھل یا نتیجہ ہے۔

اپی کیورس (Epicurus):

اپی کیورس نے فلسفے کو رواقیوں سے بھی زیادہ عملی رُخ دیا۔ اُس نے فلسفے کو ایسی سرگرمی قرار دیا، جو خیالات اور بحث و تمحیص کے ذریعے خوشگوار زندگی مہیا کرتی ہے: "Ἐπίκουρος ἔλεγεν τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν" (سیکسٹس ایمپریکس، Adversus Ethicos, XI, 169)۔

اُس نے بھی فلسفے کو منطق (یا "Canonic" یعنی "مُسلّماتی") طبیعیات، اور اخلاقیات میں تقسیم کیا، لیکن منطق اور طبیعیات دونوں کو اخلاقی اصولوں کے تابع کر دیا۔ ریاضی، ہیئت، اور اُن تمام علوم کو، جو عملی فائدے کے حامل نہ تھے، اُس نے غیر ضروری اور حقیر جانا۔ یہ اِس بات کی علامت ہے کہ اُس دور میں نظری اور مجرّد فکر کا جذبہ زوال پذیر تھا۔

یونانی فلسفے کے آخری دور میں تصوّف کی فتح:

یونانی فلسفے کے آخری دور کی نمایاں خصوصیت تھیوسوفی (Theosophy) تھی۔ یعنی ایسا تصوّف، جو بعض اوقات خرافات میں بدل جاتا تھا۔ یہی وہ دور تھا، جب یونان اور مشرق اسکندریہ میں ملے اور یکجا ہوئے۔ یہی وہ وقت تھا، جب فائلو (Philo) یہودی (پیدائش تقریباً 25 قبل مسیح) نے یہ کوشش کی کہ یہودیت کو ہیلینزم کے ساتھ ہم آہنگ کرے۔ جب اپولونیوس آف تیانا (Apollonius of Tyana) نے (نیرو بادشاہ کے عہد میں) معجزات کے عمل کو فیثاغورثیت کی تجدید کے ساتھ جوڑا۔ جب پلوٹینس (Plotinus، 204ء تا 266ء) نے افلاطونی تعلیم کو ایک نئی شکل دی اور وَجد (Ecstasy) کے ذریعے خدا کی طرف رجوع کی تعلیم دی۔

علم رفتہ رفتہ اساطیر کے ساتھ خلط ملط ہو گیا۔ لفظ "فلسفہ" اپنی ساری درست معنویت کھو بیٹھا" (زیلر)۔ اَب لائنس (Linus) یا آرفیوس (Orpheus) کو فلسفے کا بانی سمجھا جانے لگا۔ اُن کی طرف ایسے مشکوک اشعار منسوب کیے گئے، جو اپنے مبہم صوفیانہ رنگ میں ساری حکمت سموئے ہوئے سمجھے جاتے تھے۔ تعویذی رسومات، تھیورجیکل (theurgical) توہّمات، اور وِجدانی خواب و خیال، یہ سب یونان میں فلسفے کے خاتمے کا اعلان کرتے ہیں۔

خلاصہ اور نتیجہ: یونانی تصورِ فلسفہ کیا تھا؟:

یہ حقیقت ہے کہ یونانیوں نے کبھی فلسفے کی قطعی تعریف نہیں دی۔ تاہم کیا اُن مختلف تعریفوں میں کچھ مشترک عناصر نظر نہیں آتے، جن کے ذریعے ہم یونانی فلسفے کے عمومی خدوخال، اُس کا کردار اور اُس کی نوعیت پہچان سکتے ہیں؟ دو باتیں خاص طور پر واضح ہیں؛

1۔ فلسفی دوسروں سے اِس بات میں مختلف ہے کہ وہ علوم کی مختلف شاخوں کا مطالعہ اُن کی اپنی خاطر نہیں کرتا بلکہ اُنہیں اُس نظام کے اجزاء سمجھتا ہے، جو وہ مرتب کر رہا ہوتا ہے۔

2۔ ہر فلسفیانہ نظام دراصل یہ کوشش ہے کہ دنیا اور انسان کے مابین تعلق کا ایک تصور قائم کیا جائے۔ اُن آفاقی قوانین کو تلاش کیا جائے، جو فطرت کے ساتھ ساتھ انفرادی اور اجتماعی زندگی کو منظم کرتے ہیں، اور وہ کلی اصول دریافت کیے جائیں، جو تمام موجودات پر منطبق ہوتے ہیں۔

یقیناً ابتدائی فلسفے میں تمام علوم شامل تھے، لیکن اِس مقصد کے ساتھ کہ اُن سب کو ایک وحدت میں پرویا جا سکے اور اُن سے آگے بڑھ کر ایک کلی تصور قائم کیا جائے۔ اُس زمانے میں انسانی تجربہ محدود تھا، اور مفکر کو اپنے نظام کی تشکیل میں مواد کی کثرت سے مغلوب نہیں ہونا پڑتا تھا۔

اِس لیے فلسفہ نہ تو کوئی مخصوص علم ہے اور نہ ہی تمام علوم کا مجموعہ۔ بلکہ یہ ایک ترکیب ہے۔ یعنی چیزوں پر اِس حیثیت سے غور کرنا کہ وہ ایک کلیت بناتی ہیں اور آپس میں ربط و ہم آہنگی رکھتی ہیں۔ فلسفہ انسان کو فطرت میں اور فطرت کو انسان میں دیکھتا ہے۔ وہ اُن ازلی و ابدی اصولوں پر غور کرتا ہے، جن کی بدولت دنیا واقعی ایک "کائنات" ہے۔ ایک جملے میں فلسفہ وہی ہے، جیسا کہ ارسطو نے کہا: "فلسفہ عِلل و مبادیات کا علم ہے"۔

قرونِ وسطیٰ میں فلسفہ: عقل اور ایمان کو ہم آہنگ کرنے کی کوششیں:

مسیحی عہد کی ابتدائی صدیوں میں فلسفہ مذہبی ایمان (Dogma) کی تشکیل میں شریک ہو گیا۔ قرونِ وسطیٰ کے فلسفیوں نے اپنی کاوشوں کا رُخ اِس طرف موڑ دیا کہ عقل اور ایمان کو کس طرح ہم آہنگ کیا جائے؟ تاکہ دو بڑی مقتدر اتھارٹیز (قدیم سائنس اور نئے مذہب) میں مطابقت قائم ہو سکے۔ اُن کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ الہامی حقائق کا نظام دراصل عقلِ انسانی کی تکمیل اور اُس کا عین مظہر ہے۔ یوں یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ مسیحیت کے عقائد میں کائنات و انسان، عقل و روح سب کے قوانین اپنی پوری طرح موجود ہیں۔

سینٹ اینسلم (St. Anselm) نے، جو مدرسی افلاطونیوں (Scholastic Platonists) کا سب سے بڑا نمائندہ تھا، کہا: "credo ut intelligam" (میں ایمان لاتا ہوں تاکہ سمجھ سکوں)۔ اُس کے نزدیک ایمان عقل کے لیے ضروری ہے، بلکہ اُس کی صحّت کی شرط ہے۔ وہ اپنے کام کو "fides quaerens intellectum" (ایمان، جو فہم کو تلاش کرتا ہے)، کہتا تھا۔

تھامس ایکویناس (Thomas Aquinas)، جو مدرسی مشائیوں (Scholastic Peripatetics) کا سب سے بڑا نمائندہ تھا، زیادہ محتاط تھا۔ وہ عقل اور ایمان کے دائرے الگ کرتا ہے۔ اُس کے مطابق عقل ایمان کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ فضل (Grace) فطرت کو مٹاتا نہیں بلکہ اُسے کمال تک پہنچاتا ہے (Gratia naturam non tollit sed perficit)۔

ایمان سے حاصل ہونے والی صداقتوں کو عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ عقل خدا کی ذات کی وحدت کو سمجھ سکتی ہے، مگر اقانیمِ ثلاثہ کو نہیں۔ جو کوئی تثلیث کو طبیعی طریقوں سے ثابت کرنا چاہے، وہ ایمان کو نقصان پہنچاتا ہے (fidei derogat, Summa Theologica, q. 32, art. 1)۔

البتہ اگرچہ عقل ایمان کے حقائق کو قائم نہیں کر سکتی، لیکن وہ کم از کم اُن اعتراضات کو ردّ کر سکتی ہے، جو اُن حقائق کے خلاف اٹھائے جاتے ہیں۔ کبھی ایسا لگتا ہے کہ سینٹ تھامس نے عقل اور ایمان میں مصالحت قائم کر لی، مگر چودھویں صدی میں اوکم (Occam) نے، جو "اِسمیّت" (Nominalism) کا احیاء کُنندہ تھا، اعلان کیا کہ جو کچھ تجربے سے ماورا ہے، وہ عقل سے ماورا ہے، اور اِسی لیے ایمان کا موضوع ہے۔ اِس کے برعکس صوفیاء کا کہنا تھا کہ خدا کی طرف ایک دل کی پرعزم پرواز ہزاروں استدلالات سے زیادہ قیمتی ہے۔

بیکن: فلسفہ بمعنی سائنس: پہلا فلسفہ:

نشاۃِ ثانیہ (Renaissance) کے ساتھ فلسفے نے دوبارہ اپنی خود مختاری حاصل کی۔ مذہب کو عقلی تحقیق سے مؤدب انداز میں الگ کر دیا گیا۔ یہ سب بیکن اور ڈیکارٹ کے ذریعے ہوا، جو جدید فلسفے کے بانی تھے۔ بیکن کہتا ہے: "یہ محض بے کار ہے کہ ہم مذہب کے آسمانی رازوں کو انسانی عقل کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کریں" (De dignitate et augmentis scientiarum, III, 2)۔

ترجمہ:ابنِ صلیبی

بیکن انسانی علم کو تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے: تاریخ، شاعری، اور فلسفہ، جو انسانی ذہن کی تین قوتوں: حافظہ، تخیّل، اور عقل کے مطابق ہیں۔ اِس طرح ہر وہ چیز، جو عقل کا موضوع ہے، فلسفے کا بھی موضوع ہے: "Philosophiae objectum triplex: Deus, natura et homo" (III, ch. 1)۔

یوں فلسفہ دراصل کل سائنس ہے، البتہ "پہلا فلسفہ" (First Philosophy) کو اِس میں خاص مقام دیا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ علم کی تقسیمات اور شاخ بندیاں ایسی نہیں ہیں، جیسے کئی خطوط ایک زاویے پر آکر محض ایک نقطے پر مل جائیں۔ بلکہ یہ درخت کی شاخوں کی مانند ہیں، جو ایک تنے میں آکر ملتی ہیں۔ اِس تنے کی اپنی وسعت اور تسلسل ہوتا ہے، اِس سے پہلے کہ وہ بکھر کر بازوؤں اور شاخوں میں تقسیم ہو۔ اِس لیے بہتر یہی ہے کہ ہم اِن تقسیمات میں داخل ہونے سے پہلے ایک آفاقی علم قائم کریں، جسے "فلسفۂ اولیٰ" (Philosophia prima) یا ابتدائی و جامع فلسفہ کہا جائے۔ یہ وہ عمومی اور مشترک راستہ ہے، اِس سے پہلے کہ راستے الگ الگ ہو کر بٹ جائیں۔ لیکن غور کرنے پر یہ زیادہ تر دوسرے علوم کی لوٹ مار معلوم ہوتا ہے، جنہیں بلند الفاظ میں اونچا کر کے پیش کیا گیا ہے، نہ کہ بذاتِ خود کوئی مضبوط یا مستقل علم۔ (ایڈوانسمنٹ آف لرننگ، کتابِ دوم)

اِس اوّلین علم کے دو موضوع ہیں؛

1۔ وہ اصول (axioms)، جو مختلف علوم میں مشترک ہیں۔

2۔ وہ مابعد الطبیعی (transcendental) شرائط، جو اشیاء کے وجود سے متعلق ہیں (جیسا کہ وہ، جو اپنی اصل میں بڑا یا چھوٹا ہے، مشابہ یا غیر مشابہ ہے، ممکن یا ناممکن ہے، اور بالآخر وجود یا عدم وجود سے متعلق ہے)۔

خدا کے علم میں شامل ہے؛

1۔ خدا کا صحیح طور پر علم یا فطری الٰہیات (Natural Theology)۔

2۔ فرشتوں اور ارواح کا علم۔

فطرت (Nature) کا علم یا تو نظری ہے یا عملی۔ جب یہ نظری ہو تو دو حصوں میں تقسیم ہوتا ہے؛

1۔ طبیعیات (Physics)، جس کا مقصد مادّی اور فاعلی اسباب کی تلاش ہے۔

2۔ مابعد الطبیعیات (Metaphysics)، جو چیزوں کی غائی (final) اور صوری (formal) عِلّتوں کا مطالعہ کرتی ہے۔

عملی سائنسوں میں؛

1۔ میکانیات (Mechanics) فزکس کے ساتھ مربوط ہے۔

2۔ قدرتی جادو (Natural Magic) مابعد الطبیعیات کے ساتھ مربوط ہے، جو صورتوں کے علم کے ذریعے یہ ممکن بنانے کی کوشش کرتی ہے کہ کسی بھی نوعیت کو کسی بھی مادے میں داخل کیا جا سکے۔

3۔ ریاضیات (Mathematics) محض ایک معاون علم، گویا فزکس کا ضمیمہ ہے۔

بیکن استقرائی (inductive) سائنسوں کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اور استخراجی (deductive) طریقوں کی قدر کم سمجھتا ہے۔ وہ بار بار استقراء کی زرخیزی کا مقابلہ "مدرسی طریقے" کے بانجھ پن سے کرتا ہے۔ اِسی بنا پر اُسے جدید تجربیت (modern empiricism) کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس نے کہا: "درحقیقت فلسفہ وہی ہے، جو دنیا کی فطرت کو جس قدر ممکن ہو سچائی سے بیان کرے، گویا یہ دنیا خود اپنی طرف سے لکھوا رہی ہو۔ یہ اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہیں کرتا، بلکہ صرف دہراتا اور گونج پیدا کرتا ہے"۔

ڈیکارٹ: فلسفہ بطورِ علمِ کلی (Universal Science)، مگر اوّلین اصولوں سے ماخوذ:

بیکن کی طرح ڈیکارٹ بھی فلسفے کو دراصل "کلی علم" (universal science) سمجھتا ہے۔ مگر وہ زیادہ وضاحت سے اِس "فلسفہ ٔ اولیٰ" اور باقی علوم کے درمیان ربط دکھاتا ہے، جو اِسی پر مبنی اور اِس سے منضبط ہیں۔ فلسفہ محض الگ الگ سچائیوں کا مجموعہ نہیں، بلکہ اصولوں اور تمام علوم کے اعلیٰ قوانین کا علم ہے۔

فلسفہ نظری بھی ہے اور عملی بھی، لیکن اُس کے نزدیک عمل کی بنیاد ہمیشہ نظریہ ہے۔ مختصر یہ کہ بیکن کی طرح اُس کے نزدیک بھی فلسفہ خدا، انسان اور فطرت کا علم ہے، لیکن اِس کی بنیاد اور اِس کی وحدت اِس اصول میں ہے کہ "جب فکر اپنے اندر مُڑتی ہے تو اُسے کامل وجود (یعنی خدا) کا تصور ملتا ہے، جو ہر وجود کا اصل، اور ہر سچائی کا سرچشمہ وضامن ہے"۔

اپنی کتاب "Principles of Philosophy" کے دیباچے میں ڈیکارٹ فلسفہ کی غرض وغایت کو یوں بیان کرتا ہے: "لفظ فلسفہ کا مطلب ہے حکمت کی تلاش، اور حکمت سے مراد محض امورِ زندگی کی تدبیر میں احتیاط نہیں، بلکہ وہ کامل علم ہے، جو انسان جان سکتا ہے، اپنی زندگی کے انتظام، صحت کے تحفظ، اور تمام فنون کی دریافت کے لیے۔ یہ علم اِنہی مقاصد کی تکمیل کے لیے اوّلین اصولوں سے اخذ ہونا لازمی ہے"۔

پس اِس علم کا مقصد صرف جاننا نہیں بلکہ انسان کی بھلائی اور سعادت کو یقینی بنانا بھی ہے۔ اِس پہلو سے دیکھا جائے تو ڈیکارٹ کا تصورِ فلسفہ، ارسطو کے تصور سے شاید کم بلند نظر آتا ہے، کیونکہ ارسطو نے فلسفہ کی سب سے نمایاں صفت "بے غرضی" قرار دی تھی۔ مگر ڈیکارٹ یہ اضافہ کرتا ہے: "انسان، جس کا سب سے اہم حصہ اُس کا ذہن ہے، اُسے حکمت کی تلاش کو اپنی اولین فکر بنانا چاہیے، کیونکہ حکمت ہی ذہن کی اصل غذا ہے۔۔۔ کوئی ذہن ایسا پست اور حقیر نہیں، جو کبھی نہ کبھی حسی اشیاء سے ہٹ کر کسی اعلیٰ خیر کی آرزو نہ کرے، اگرچہ اکثر یہ نہ جانتا ہو کہ وہ خیر کیا ہے۔۔۔ لیکن وہ اعلیٰ خیر، جسے فطری عقل ایمان کی روشنی کے بغیر سمجھ سکتی ہے، بس اِتنا ہی ہے کہ پہلی عِلّتوں کے ذریعے سچائی کا علم حاصل کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں وہ حکمت ہی ہے، جس کی تلاش فلسفہ کہلاتی ہے"۔

علم تک رسائی کے درجے:

ڈیکارٹ کے نزدیک عام لوگ اور اکثر فلاسفہ چار ذرائع سے علم حاصل کرتے ہیں؛

1۔ وہ تصورات، جو بذاتِ خود اِتنے واضح ہیں کہ کسی غور و فکر کے بغیر معلوم ہو جاتے ہیں۔

2۔ وہ تصوّرات، جو حواس کے تجربے سے ملتے ہیں۔

3۔ وہ تصوّرات، جو دوسروں کی باتوں سے سیکھے جاتے ہیں۔

4۔ وہ تصوّرات، جو کتابوں کے مطالعے سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ سب ادنیٰ مراتبِ علم ہیں۔ "لیکن ہر دور میں ایسے اذہان رہے ہیں، جنھوں نے ایک پانچواں راستہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے، جو باقی سب سے کہیں زیادہ یقینی اور بلند ہے۔ یہ راستہ اوّلین عِلّتوں اور حقیقی اصولوں کی تلاش ہے، جن سے وہ سب کچھ اخذ کیا جا سکے، جو انسان جان سکتا ہے اور اُنہی کو خاص طور پر فلسفی کہا جاتا ہے"۔

اوّلین اصولوں کی پہچان کیسے ہو؟:

دو علامتوں سے؛

1۔ یہ کہ وہ اِتنے واضح اور بدیہی ہوں کہ ذہن اُن کی سچائی میں شک نہ کر سکے۔

2۔ یہ کہ اُن سے باقی تمام چیزیں اخذ کی جا سکیں۔

"ضروری ہو گا کہ ہم اِن اصولوں سے ایسی ترتیب کے ساتھ اُن چیزوں کا علم اخذ کریں، جو اِن پر موقوف ہیں کہ پوری استدلالی کڑی میں کوئی ایسی بات باقی نہ رہے، جو بالکل واضح نہ ہو"۔

پس فلسفے کا اصل طریقہ استخراجی (deductive) طریقہ ہے۔ اِس کا معیار "تصورات کی وضاحت"، "امتیاز"، اور "آپس میں ربط" (concatenation) ہے۔ فلسفہ فطری طور پر کئی حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے: "پہلا حصہ ہے "مابعد الطبیعیات" (Metaphysics)، جو علم کے اصولوں پر مشتمل ہے۔ اِن میں خدا کی بنیادی صفات، نفس کی غیر مادّیت، اور وہ تمام صاف و سادہ تصورات شامل ہیں، جو ہمارے اندر موجود ہیں۔ دوسرا حصہ ہے، "طبیعیات" (Physics)، جس میں مادی اشیاء کے صحیح اصول دریافت کرنے کے بعد ہم عمومی طور پر یہ دیکھتے ہیں کہ کائنات کس طرح وجود میں آئی۔ اِس کے بعد ہم خاص طور پر زمین کی نوعیت اور اُن تمام اجسام کا مطالعہ کرتے ہیں، جو عموماً اِس پر پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ہوا، پانی، آگ، مقناطیس اور دیگر معدنیات۔ پھر لازم ہے کہ ہم الگ الگ پودوں، حیوانات، اور بالخصوص انسان کی فطرت کا مطالعہ کریں تاکہ بعد میں

اُن تمام علوم تک رسائی حاصل ہو، جو ہمارے لیے مفید ہیں۔ اِس طرح فلسفہ درخت کی مانند ہے۔ اِس کی جڑ مابعد الطبیعیات ہے، تنا طبیعیات ہے، اور باقی تمام علوم وہ شاخیں ہیں، جو اِس تنے سے نکلتی ہیں۔ اِن کو تین بڑے حصوں میں سمیٹا جا سکتا ہے: طب (Medicine)، میکانیات (Mechanics)، اور اخلاقیات (Ethics)۔ اخلاقیات سے میری مراد وہ سب سے اعلیٰ اور کامل سائنس ہے، جو دیگر تمام علوم کے مکمل علم کو فرض کرتے ہوئے حکمت کی آخری منزل قرار پاتی ہے"۔ (Preface to Les Principes)

جدید فلسفے کی نمایاں خصوصیت: نقطۂ آغاز "عقل" کا مطالعہ:

جدید فلسفہ، جو بیکن اور ڈیکارٹ سے شروع ہوتا ہے، اپنے مقصد میں قدیم فلسفے سے مختلف نہیں۔ ڈیکارٹ کا نظام اُتنا ہی جامع تھا، جتنا کسی قدیم فلسفی کا اور اِس میں اُس کے عہد کا سارا سائنسی سرمایہ شامل تھا۔ مگر فرق یہ تھا کہ مسئلہ تو ایک ہی رہا، لیکن اُس کو دیکھنے کا زاویہ بدل گیا۔

قدیم فلسفے نے اپنی توجہ خارجی اشیاء پر رکھی، دنیا کا مطالعہ کیا، اور جو تصورات اُس نے دیئے، اُنہیں قبول کر کے اپنے قیاسات کے نتیجے پر مطمئن ہو گیا۔ جدید فلسفہ اس کے برعکس "جاننے والے نفس" پر متوجہ ہوا۔ بیکن نے بھی حقیقت کی جستجو سے پہلے خطا کی ایک تھیوری قائم کی، اور اپنے پیش رووں کے منطقی طریقوں کا تنقیدی تجزیہ کیا۔ ڈیکارٹ اُس سے بھی آگے گیا۔ اُس نے "مکمل شک" (total doubt) کو فلسفے کا نقطۂ آغاز بنا لیا۔ گویا یہ مان لیا کہ علم کی وقعت اُس عقل کی وقعت پر منحصر ہے، جو اُسے پیدا کرتی ہے۔

لاک اور اُس کے جانشینوں کے ساتھ، "فلسفہ بطورِ انسانی عقل" کا تنقیدی مطالعہ:

یہی حقیقت جدید فلسفے کے آئندہ راستے کی نشاندہی کرتی ہے۔ بیکن اور ڈیکارٹ کے ساتھ فلسفے نے قدیم معنوں میں کلیت (universality) کی خصوصیت کھوئی نہیں تھی۔ مگر اٹھارویں صدی کے فلسفیوں نے اِسے دیگر علوم سے الگ کر کے ایک خود مختار، مخصوص علم بنانے کی کوشش کی۔ مثلاً؛

1۔ لاک (Locke) کے ساتھ فلسفہ انسانی عقل (human understanding) کا تجزیہ بن گیا۔

2۔ برکلے (Berkeley) اور ہیوم (Hume) کے ساتھ یہ انسانی فطرت کا مطالعہ بن گیا۔

3۔ کونڈیلک (Condillac) کے ساتھ یہ احساسات اور اُن کے تجزیے کا علم بن گیا۔

کونڈیلک کہتا ہے: "مابعد الطبیعیات وہ علم ہے، جو ذہن کو سب سے زیادہ واضح، درست اور وسیع بناتا ہے۔ لہٰذا اِسے تمام علوم کے مطالعے کی تیاری کا کام دینا چاہیئے۔ فرانس میں یہ اب اتنی نظر انداز ہو چکی ہے کہ میرے بہت سے قارئین کو یہ بات بعید از قیاس لگے گی۔ لیکن مابعد الطبیعیات کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ، جو بلند پرواز ہے اور ہر راز کو کھولنا چاہتی ہے۔ وہ اشیاء کی ماہیت اور اُن کے مخفی اسباب کو حل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ دوسری زیادہ محتاط ہے، اور انسانی عقل کی کمزوری کے مطابق اپنی تحقیق محدود رکھتی ہے۔ یہ اُس سے بے پرواہ ہے، جو اِس کی دسترس سے باہر ہے، اور اُس کی مشتاق ہے، جو اِس کے قابو میں ہے۔ اِس کا اصل مقصد انسانی عقل کا مطالعہ ہے، اُس کی ماہیت جاننے کے لیے نہیں، بلکہ اُس کے افعال جاننے کے لیے۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ یہ افعال کس قدر پیچیدہ طریقے سے جُڑے ہیں، اور یہ سیکھنے کے لیے کہ اُنہیں کس طرح قابو میں رکھ کر ہم زیادہ سے زیادہ علم حاصل کر سکتے ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ ہم اپنے تصوّرات کو اُن کے سرچشمے تک پہنچائیں، اُن کے ارتقاء کی ترتیب کو سمجھیں، اور اُنہیں فطرت کی حد تک لے جائیں۔ یوں ایک بار پھر انسانی عقل کی پوری سلطنت کا سفر کر کے ہم اپنے علم کی وسعت اور حدود کا تعین کر سکیں گے"۔(Essai sur l'origine des connaissances humaines, Introd.)

فرانس میں اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے آغاز میں فلسفے کو باقاعدہ ایک علم اُسی وقت سمجھا جانے لگا، جب "تصوّرات کی اصل" کے مسئلے کو "اشیاء کی اصل" کے لاینحل مسئلے کی جگہ دے دی گئی۔ اُس دور میں فلسفہ "آئیڈیالوجی" کہلانے لگا۔

کانٹ—برطانوی تجربیت اور کارتیسی قیاسیّت دونوں کی مخالفت:

کانٹ کے ساتھ فلسفے کے موضوع اور مقصد کا ایک بلند تر تصور دوبارہ سامنے آیا۔ کوشش یہ کی گئی کہ ایک طرف قدیم فلسفے کے کلی علم کے تصور کو زندہ رکھا جائے، اور دوسری طرف جدید فلسفے کی عینیت پر مبنی سائنس (exact science) کی شرط کو بھی پورا کیا جائے، جو تنقیدی تجزیے اور تصورات کے مطالعے پر قائم ہے۔

کانٹ اِس بات کو رڈ کرتا ہے کہ تجربیت انسانی عقل کی فزیولوجی کے ذریعے ہمارے علم کی وسعت اور حدود متعین کر سکی ہے۔ وہ کہتا ہے: "یہ بات تو یقینی ہے کہ ہمارا ہر علم تجربے سے شروع ہوتا ہے۔ لیکن اِس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ تجربے ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ہمارا تجرباتی علم بھی دو چیزوں کا مرکب ہو: ایک وہ، جو ہمیں حسی تاثر (impression) سے ملتا ہے، اور دوسرا وہ، جو ہماری اپنی ذہنی قوۃ (faculty of knowledge) اِن تاثرات کے ذریعے خود فراہم کرتی ہے"۔(Critique of Pure Reason, Introd.)

تجربیت (Empiricism) کے برخلاف، آفاقی اور ضروری احکام کے وجود اور ضرورت پر زور دیا جا سکتا ہے۔

1۔اُن کا وجود:

صرف ریاضیاتی قضایا کو پیش کرنا کافی ہے، یا پھر دوسری قسم کے ایسے جملے مثلاً؛ ہر تبدیلی کا کوئی سبب ہونا لازمی ہے۔

2۔اُن کی ضرورت:

یہ تو خود تجربے کے امکان کی لازمی بنیادہیں۔۔۔کیونکہ ہماری تجرباتی معرفت کو یقین کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے، اگر اِس کے سارے اصول خود تجرباتی ہوں اور نتیجتاً محض اتفاقی ہوں؟(تنقیدِ عقلِ محض، حصہ دوم)

دوسری طرف کانٹ کارتیزیوں (Cartesians) کی ریاضیاتی ایمان پسندی (mathematical dogmatism) پر بھی حملہ کرتا ہے۔ وہ اپنی کتاب تنقیدِ عقلِ محض میں پورا باب ریاضی اور فلسفہ کے فرق پر صرف کرتا ہے (حصہ دوم، طریقۂ کار، باب اول)۔ "ریاضی سائنس خالص عقل کی وسعت کا سب سے شاندار نمونہ ہے، جس نے تجربے کی مدد کے بغیر اپنی حدود کو بڑھایا"۔ یہی وجہ ہے کہ کارتیسیوں نے یہ کوشش کی۔ "چنانچہ خالص عقل کو امید ہوئی کہ وہ ماورائی (transcendental) دنیا میں بھی اِسی کامیابی اور یقین کے ساتھ اپنی سلطنت بڑھا سکے گی، خصوصاً جب وہ اُسی طریقے کو استعمال کرے، جو ریاضی میں اِتنے شاندار نتائج کے ساتھ کار فرما رہا"۔

یہی بات ڈیکارٹ نے خطابِ طریقہ (Discours de la méthode) میں کہی تھی۔ "لیکن ہمیں دو قسم کی عقلی معرفت کو الگ الگ کرنا چاہیے: فلسفیانہ معرفت، جو تصورات کے ذریعے آگے بڑھتی ہے، اور ریاضیاتی معرفت، جو تصورات کی تعمیر (construction) کے ذریعے بڑھتی ہے"۔

اب اِس فرق کو دیکھتے ہیں تا کہ سمجھ سکیں کہ ریاضی کا طریقہ فلسفہ میں کیوں درست طور پر لاگو نہیں ہو سکتا۔ کانٹ کے مطابق کسی تصور کو تعمیر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اُس کے مطابق ادراک (intuition) کو پہلے سے تجربے سے آزاد ذہن میں لایا جائے۔ مثال کے طور پر تصورِ "مثلث" لیجیے۔ میں اِس تصور کے مطابق ایک مثلث بنا سکتا ہوں، جو کاغذ پر کھینچنے سے اُس کو عینی طور پر ظاہر کرے گا، اور یہ ادراک میں کسی تجربے کے قرض کے بغیر پیدا ہوتا ہے۔

"کاغذ پر بنایا گیا مخصوص مثلث تو تجربی ہے، لیکن اِس کے باوجود یہ تصور کو اُس کی آفاقیت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ ہم اِس تجربی ادراک میں صرف اُس عمل پر توجہ دیتے ہیں، جو تصور کی تعمیر میں کار فرما ہے، اور اُس کے تعین کی مختلف جہات (مثلاً اُس کی جسامت، اطراف کی لمبائیاں، زاویوں کا سائز) کو نظر انداز کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب اُس تصور کی بنیادی ماہیت کو کچھ نہیں بدلتے۔ (تنقیدِ عقلِ محض، ص436)

یہی حال عدد (number) کے تصور کا ہے، جسے میں اکائی پر اکائی جوڑ کر جتنا چاہوں تعمیر کر سکتا ہوں۔ لیکن فلسفیانہ تصورات، جیسا کہ حقیقت (reality)، علت (cause)، جوہر (substance) وغیرہ کا معاملہ مختلف ہے۔ کیونکہ ذہن اُن کے لیے کوئی پہلے سے موجود ادراک اپنے اندر نہیں پاتا، جس کے ذریعے یہ تصورات متحقق ہو سکیں۔ "حقیقت کے تصور سے

مطابقت رکھنے والا کوئی ادراک تجربے کے بغیر نہیں مل سکتا"۔ اِسی طرح "میں علت کے تصور کا کوئی ادراک اُس مثال کے بغیر نہیں کر سکتا، جو مجھے تجربہ فراہم کرے"۔ (تنقیدِ عقلِ محض، ص436)

چنانچہ فلسفی اپنے تصورات کو ریاضی دان کی طرح تعمیر نہیں کر سکتا۔ جب فلسفی ریاضی کے طریقے پر چلتا ہے تو وہ اپنے تصورات کا صرف تجزیہ کرتا ہے، لیکن اُن سے آگے نہیں بڑھتا۔ یعنی وہ محض خالی صورتوں میں، یا پھر موضوعی اور خیالی باتوں میں گرفتار رہتا ہے۔ حقیقت یعنی معروض (object) اُس کے ہاتھ نہیں آتی، کیونکہ وہ خود سے اُس کو پیدا نہیں کر سکتا۔ نتیجتاً کارتیسیوں کی ریاضیاتی جزمیت کو ترک کرنا پڑے گا۔

"ریاضی داں اگر اپنے ریاضیاتی طریقہِ کار کو فلسفے میں استعمال کرے گا تو وہ محض تاش کے محلات کھڑے کرے گا۔۔۔ فلسفے کی فطرت کے ساتھ، خصوصاً خالص عقل کے میدان میں یہ مناسب نہیں کہ وہ جزمیت پسند طریقے کو اپنائے اور ریاضیاتی سائنس کے القابات اور شان سے اپنے آپ کو آراستہ کرے۔ یہ اِس درجے کی چیز نہیں، بلکہ صرف اِس سائنس کے ساتھ برادرانہ رفاقت کی امید رکھ سکتی ہے"۔ (تنقیدِ عقلِ محض، ص448)

فلسفے کا مقصد: فکر اور عمل کے پیشین (a priori) عناصر کو متعین کرنا:

اب فلسفہ کیا ہے؟ یہ انسانی عقل کی قانون سازی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ فکر اور عمل میں موجود پیشین عناصر کو متعین کرے، ان کا باہمی ربط ظاہر کرے، اور ان کو ایک نظام میں مربوط کرے۔ فلسفہ یا تو نظری ہے یا عملی؛

1۔ نظری فلسفہ کسی شے کو متعین کرتا ہے اور اُس کی ماہیت اور قوانین بیان کرتا ہے۔

2۔ عملی فلسفہ اُس شے کو حقیقت میں ڈھالتا ہے، یعنی فکر کی دنیا سے عمل کی دنیا میں لے آتا ہے۔

پہلا فلسفہ "ہونا" کی سائنس ہے، دوسرا "ہونا چاہیے" کی سائنس۔ ایک فطرت کی سائنس ہے، دوسرا آزادی کی۔ (تنقیدِ عقلِ محض، حصہ دوم، باب سوم، معماریت)

ہر فلسفہ، خواہ عملی ہو یا نظری، مزید دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے؛

1۔ ایک خالص (pure)، اور

2۔ دوسرا تجربی (empirical)۔

فلسفہ خالص ہے، جب یہ صرف اُن اصولوں پر قائم ہو، جو تجربے کی لازمی شرط ہیں، اور تجربی ہے، جب یہ اپنے اصول تجربے سے حاصل کرے۔ خالص نظری فلسفہ ہی صحیح معنوں میں فلسفہ کہلاتا ہے۔ اور یہ پھر دو حصوں میں تقسیم ہوتا ہے؛

1۔ ایک حصہ فکر کے موضوع (matter) سے بحث کرتا ہے،
2۔ دوسرا اُس کی صورت (form) سے۔

تصورات کو اُن کی صورت کے اعتبار سے جانچنا، یعنی اُن کے آفاقی قوانین کے لحاظ سے، منطق (Logic) کا کام ہے۔ تصورات کو اُن کے مضمون کے لحاظ سے، یعنی اُن کے اشیاء کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے، مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا کام ہے۔ سیدھے الفاظ میں یہ کہ منطق کا موضوع "سچائی" ہے، اور مابعد الطبیعیات کا موضوع "حقیقت" ہے۔ بلکہ حقیقت اِس پہلو سے کہ وہ عقلِ خالص اور مطلق قوانین (a priori) کے تابع ہے۔ لہٰذا مابعد الطبیعیات وہ سائنس ہے، جو فکر کے پیشین قوانین کو اُن کے اشیاء کے ساتھ تعلق میں بیان کرتی ہے۔ کانٹ اِس تعریف کو ارسطو کی تعریف سے زیادہ درست مانتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک "فلسفہ اوّلین اصولوں کی سائنس ہے"۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اوّلین اصول (first principles) کون سے ہیں؟ کہا جاتا ہے کہ یہ سب سے زیادہ عام (general) اصول ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ کتنی عامیت کسی اصول کو "اوّلین اصول" بناتی ہے؟ سوچئے اگر کوئی تاریخ کا نظام دنیا کے ادوار کو "اوّلین صدیوں" اور "بعد کی صدیوں" میں تقسیم کرے، تو پھر یہ سوال اٹھے گا کہ پانچویں صدی یا دسویں صدی کس زُمرے میں آئے گی؟ کیا وہ بھی "اوّلین صدیوں" میں شمار ہوں گی؟

مزید یہ کہ کانٹ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے؛

پہلا حصہ: جو ابتدائی اور تیاری کے طور پر ہے، اور یہ اُس کے نظام میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ یہی دراصل تنقید (Critique) ہے۔

دوسرا حصہ: جو تصورات کے باہمی ربط کو منظم انداز میں بیان کرتا ہے، اور یہی اصل معنوں میں مابعد الطبیعیات ہے۔

کانٹ نے اِس دوسرے حصے کو بہت کم جگہ دی، لیکن اُس کے متبعین (followers) کے نظاموں میں اِسے نمایاں مقام مل گیا۔ "لہٰذا مابعد الطبیعیات، خواہ وہ فطرت کی ہو یا اخلاقیات کی، مگر خصوصاً وہ تنقید، جو عقل کی تمام سرگرمیوں کے لیے تیاری کا کام دیتی ہے، دراصل اُسی علم کا شعبہ ہے، جسے حقیقی معنوں میں فلسفہ کہا جاسکتا ہے۔ (تنقیدِ عقلِ محض، ص514)

کانٹ کا اعتراض اور تجربی نفسیات:

کانٹ اِس تعریف یا تقسیم پر ممکنہ اعتراض کو پہلے ہی بھانپ لیتا ہے۔ اِس میں اُس نے جان لاک کی بنیاد رکھی ہوئی "تجربی نفسیات" (Empirical Psychology) کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑی۔ "ہم تجربی نفسیات کو کہاں رکھیں گے، جسے ہمیشہ مابعد الطبیعیات کا ایک حصہ سمجھا گیا ہے، اور جس سے ہمارے زمانے میں اِس وقت بڑے فلسفیانہ نتائج کی توقع کی گئی،

جب ایک پیشین علم (a priori knowledge) پر مشتمل نظام بنانے کی امید چھوڑ دی گئی تھی؟ (تنقیدِ عقلِ محض، ص 513)

کانٹ کے مطابق، تجربی نفسیات کی اصل جگہ تجربی علوم میں ہے۔ یہ "انسانیات" (Anthropology) یا علمِ انسان کا ایک حصہ ہونا چاہیے، جو تجربی علوم میں سب سے بلند ہے، یعنی طبیعی و مادی سائنسز کے زُمرے میں ہے۔

اخلاقی فلسفہ:

عملی یا اخلاقی فلسفہ فطری طور پر دو حصوں میں تقسیم ہوتا ہے؛

1۔ خالص اخلاقیات (Pure Ethics): اِس کا موضوع آزادی کے پیشین قوانین ہیں، یعنی فرض کا قانون۔

2۔ تجربی اخلاقیات (Empirical Ethics): یہ احتیاط یا عملی مہارت کے قوانین سے بحث کرتی ہے، اور اِس کا تعلق انسانیات یعنی تجربی علمِ انسان سے ہے۔

مختصر یہ کہ کانٹ کے نزدیک فلسفہ بنیادی طور پر تنقیدی تجزیہ اور اخلاقیات تک محدود ہے، بلکہ یوں کہیے صرف تنقید تک۔ کیونکہ جس طرح ایک تنقیدِ عقلِ محض ہے، اُسی طرح ایک تنقیدِ عقلِ عملی بھی ہے۔ فلسفہ دراصل ادراک (understanding) اور ارادہ (will) کے پیشین قوانین کے تجزیے کے سوا کچھ نہیں۔ یہاں فرق واضح ہے کہ جان لاک نے فلسفہ کو تعریف اور اُس کی حدود متعین کرنے کے لیے شعور کے حقائق (facts of consciousness) کو نقطۂ آغاز بنایا۔ جبکہ کانٹ نے کوشش کی کہ فلسفہ کو دوبارہ بنیادی علم بنایا جائے، اور اُسے پیشین قوانین کی بنیاد پر متعین کیا۔ لاک تجربے تک محدود رہتا ہے، لیکن اُس سے آگے نہیں بڑھ پاتا سوائے شعور میں دیئے گئے موضوعی تجربے تک۔ کانٹ بھی شعور کے دائرے میں رہتا ہے، لیکن اُس کا مقصد اِس میں موجود حتمی اور مطلق شرائطِ تجربہ کو دریافت کرنا ہے۔ یوں انسانی فہم دونوں فلسفیوں کا موضوع ہے، لیکن لاک کا موضوع "تجربی فہم" ہے، اور کانٹ کا موضوع "خالص فہم"۔

فشٹے (Fichte): فلسفہ، سائنس کی سائنس:

کانٹ کے بعد اُس کے جانشینوں نے فلسفہ میں یہ رجحان اَور بڑھا دیا کہ اِسے ایک آفاقی اور مطلق سائنس کی حیثیت دی جائے، مگر ساتھ ہی یہ اپنی انفرادی حیثیت بر قرار رکھے۔ فشٹے اگرچہ مثبت اور سائنسی علوم کے جائز دعووں کو تسلیم کرتا ہے، پھر بھی سب سے بڑھ کر وہ چاہتا تھا کہ ایک "سائنس کی سائنس" (Wissenschaftslehre) کے وجود کو تسلیم کیا جائے۔ اگر ہمیں یہ بھی نہ معلوم ہو کہ جاننا کیا ہے، تو پھر علم کی قدر ہی کیا رہ جاتی ہے؟ جیسا کہ کانٹ کہتا ہے، "اگر سائنس

دراصل ایسے قضایا کی ترتیب ہے، جو مخصوص اصولوں کے تحت جُڑے ہوں، تو فلسفہ بھی سائنس تبھی ہو گا، جب یہ تعریف اُس پر بھی صادق آئے"۔

لہٰذا فلسفہ کو بھی ایک کل، یا ایک نظام ہونا چاہیے۔ یہ سب سائنسوں سے پہلے آنا چاہیے۔ ہر سائنس کا ایک موضوع اور ایک صورت (یعنی منطقی طریقہ) ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر؛

1۔ جیومیٹری "مکان" کے تصور اور استخراجی (deductive) طریقے کو پہلے سے مان لیتی ہے۔

2۔ طبعیات "جسم" کے تصور اور استقرائی (inductive) طریقے کو پہلے سے فرض کر لیتی ہے۔

اب فلسفہ یا "سائنس کی سائنس" کا کام یہ ہے کہ دیگر علوم کے اصولوں کی تحقیق کرے، چاہے وہ صورت کے اصول ہوں یا مادے کے۔ لیکن فلسفہ کو بھی باقی علوم کی طرح ایک موضوع اور ایک صورت درکار ہے۔ یہ کس طرح متعین ہوں گے؟ کیا یہ کسی اَور سائنس کے ذریعے ہو گا؟ نہیں۔ کیونکہ اِس صورت میں تسلسل لامحدود (ad infinitum) تک چلتا جائے گا۔ لہٰذا فلسفہ بطورِ "پہلی سائنس" اپنے اصولوں کی خود تصدیق کرے گا۔ اِسی طرح فشٹے کی تعریف دراصل ارسطو اور ڈیکارٹ کی تعریف سے مختلف نہیں۔

شیلنگ (Schelling) اور ہیگل (Hegel): فلسفہ کی آفاقیت کی بحالی:

فشٹے کی تعریف کانٹ کی طرح فلسفے کو ایک واضح مفہوم دیتی ہے اور اُسے "اوّلین سائنس" کا درجہ واپس دلاتی ہے، جو جان لاک نے اُس سے چھین لیا تھا۔ مگر اِس تعریف میں فلسفہ صرف موضوعیتِ محضہ (pure subjectivity) تک محدود رہ گیا۔ کانٹ کے نزدیک فلسفہ عقل کی تنقید تھا۔ فشٹے کے نزدیک، یہ "انا" (Ego) کے تصور کی منظم نشوونما تھی، یعنی ذہانت (intelligence) کے لازمی افعال کی سائنس۔

کانٹ اور فشٹے کے جانشینوں نے فلسفے کو اِسی مطلق و لازمی حیثیت میں برقرار رکھا، یعنی اِسے عقل کے پیشین قوانین کی سائنس سمجھا۔ گویا یہ "سائنس کی سائنس" ہے۔ مگر اُنہوں نے اِس کا دائرہ وسیع کیا، "انا" اور "غیر انا" (ego and non-ego) کے آفاقی اصول تک پہنچا کر فلسفہ کو وہ ہمہ گیریت واپس دلائی، جو اِسے قدما اور ڈیکارٹ کے نظاموں میں حاصل تھی۔ مگر ساتھ ہی اُنہوں نے اِسے تجربی علوم کے ساتھ خلط ملط نہیں کیا۔

شیلنگ کے نزدیک موضوع اور معروض (subject and object) اور فطرت اور روح (nature and spirit)، سب مطلق میں ایک ہیں۔ ہم اِس یگانگت کو "عقلی مشاہدہ" (intellektuelle Anschauung) کے ذریعے پہچانتے ہیں۔ فلسفہ اِس یگانگت کے دونوں پہلوؤں کو ترقی دیتا ہے، اور یوں دو بنیادی سائنسوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اگر نقطۂ آغاز

"معروض" سے ہو، تو مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ دکھایا جائے کہ کس طرح معروض سے ایک ہم آہنگ موضوع پیدا ہوتا ہے۔ یہ ہے قیاسی طبیعیات (Speculative Physics)۔ فطرت کا کامل نظریہ وہ ہو گا، جو ساری فطرت کو عقل میں تحلیل کر دے۔

اگر نقطۂ آغاز "موضوع" سے ہو، تو یہ دکھایا جاتا ہے کہ کس طرح معروض موضوع سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی غیر شعوری اور حقیقی عقل کو شعوری اور مثالی عقل تک واپس لایا جاتا ہے (die reelle oder bewusstlose Vernunfttätigkeit auf die ideelle oder bewusste)۔ اِس طرح فطرت میں ہمارے فہم کا مرئی ڈھانچہ نمایاں ہوتا ہے۔ یہ ہے ماورائی فلسفہ (Transcendental Philosophy)۔ "درحقیقت ہر فلسفے کا کام یہی ہے کہ یا تو فطرت کو عقل سے، یا عقل کو فطرت سے پیدا کرے"۔

ہیگل اور فلسفۂ ہویّت:

ہیگل نے شیلنگ کے فلسفۂ ہویت کو از سرِ نو پیش کیا، مگر اُس کا دعویٰ تھا کہ وہ اِسے سائنسی اور قطعی صورت دیتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک ہمارے پاس ایک طرف "حقیقت" اور دوسری طرف "ذہن" نہیں ہے، نہ ہی ایک جانب "ظاہر" اور دوسری طرف "باطن" (نومینن) ہے۔ صرف "فکر" (Thought) موجود ہے۔ وہ فکر، جو اشیاء کو اُن کی حقیقت اور صداقت عطا کرتی ہے، اور اِسی میں "مطلق" (Absolute) ہے، یعنی جو کچھ "ہے" اور جو کچھ "ہو سکتا" ہے۔ اِس کا اصول اور اِس کی ہیئت لازمی اور آفاقی قوانین ہیں، اور اِس کی جدلیاتی (dialectical) حرکت ہی اشیاء کی تاریخ ہے۔

چونکہ فکر ہی مطلق ہے، لہٰذا ساری حقیقت فکر ہی کی ایک تعیین ہے۔ اِس طرح حقیقت عقل کے ساتھ، منطق مابعد الطبیعیات کے ساتھ، اور ذہن کی جدلیات فطرت کے تصورات اور اقسام کے لازمی تعلقات کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں۔ پس فلسفہ مطلق حقیقت کی فکر ہے۔ وہ "تصوّر، جو اپنے آپ پر غور کرتا ہے" (die sich denkende Idee) اور "وہ سچائی، جو خود کو جانتی ہے" (die sich wissende Wahrheit) ہے۔ اِس کے اندر منطق (یعنی خالص تصوّر اور "کلمہ" یا "عقل" کا علم، جو ہر چیز سے پہلے ہے)، فلسفۂ فطرت، اور روح کا فلسفہ شامل ہے۔ یہاں روح کو بذاتِ خود اور اُس کی تدریجی نشوونما میں دیکھا جائے، جیسے فلسفۂ حق، فلسفۂ فن، فلسفۂ مذہب، اور فلسفۂ تاریخ میں۔

ریڈ اور اُس کے شاگرد: فلسفہ بطورِ نفسیات:

جب کانٹ اور اُس کے پیروکار فلسفہ کو اُس کا سابقہ رتبہ دلانے میں مصروف تھے، اُس دوران اسکاٹ لینڈ کے فلسفی "ریڈ" اور "ڈگالڈ اسٹیورٹ" نے، باوجود اِس کے کہ وہ بنیادی نظریات میں لاک سے مختلف تھے، فلسفہ کا ایسا ہی تصور اختیار کیا

جو عملاً لاک کا تھا۔ اُنہوں نے مابعد الطبیعیات ("اولین اصولوں کا علم") کو ردّ کر دیا۔ کیونکہ وہ اِسے ناقابلِ حل مسائل پیدا کرنے والی چیز سمجھتے تھے، اور فلسفے کو محض نفسیات تک محدود کر دیا۔

ڈگالڈ اسٹیورٹ کے الفاظ ہیں: "چونکہ ہماری مادی دنیا کی ساری معرفت ہمارے حواس کی اطلاع پر مبنی ہے، اِس لیے طبیعی فلسفیوں نے بجا طور پر مابعد الطبیعی ماہرین پر یہ کام چھوڑ دیا ہے کہ وہ اُس مادے کی اصل پر غور کریں، جس سے کائنات بنی ہے۔ اِسی طرح انسانی ذہن کے متعلق بھی وہی فرق ہے، جو مابعد الطبیعی ماہرین نے مادے کے بارے میں پیدا کیا تھا۔ لیکن فلسفیانہ نتائج، جن تک ہم ذہنی مظاہر کا مطالعہ کر کے پہنچتے ہیں، اُن کا ذہن کی ماہیت یا جوہر سے کوئی ضروری تعلق نہیں ہے"۔

انتخابی مکتبۂ فکر:

فرانس میں انیسویں صدی کے آغاز میں "eclectic" یا "روحانیت پر مبنی" مکتب پروان چڑھا۔ اِس کی بنیاد روئے کولاڈ نے رکھی، وِکٹر کوزن اور اُس کے شاگرد جوٗفروئے نے اِسے پھیلایا، اور اِس کی اصل روح کو، خاص طور پر مین دے بیران کے نظریات نے، اثر دیا، جسے کوزن نے "اپنے زمانے کا سب سے بڑا مابعد الطبیعی ماہر" کہا۔ اِس مکتب کا فلسفے کے بارے میں نظریہ کیا تھا؟ ابتدا سے ہی یہ دو شاخوں میں بٹا ہوا تھا۔ ایک جرمن شاخ (کوزن) اور ایک اسکاٹش شاخ (جوٗفروئے)۔

کوزن نے پہلے فشٹے کی پیروی کی، پھر ہیگل کی۔ 1818ء میں اُس نے کہا: "ہر سچائی سب سے پہلے کوئی خاص سچائی ہے، اور پھر اُس میں کچھ ایسا ہوتا ہے، جو اُسے 'سچائی' بناتا ہے۔ اِسی طرح ہر علم کسی نہ کسی فردی عنصر پر مبنی ہوتا ہے اور ساتھ ہی ایک اعلیٰ غیر فردی عنصر بھی رکھتا ہے، جو اُسے علم کا درجہ دیتا ہے۔ یہی بنیادی سوال ہمیں اُس علم تک لے جاتا ہے، جسے علم العلوم کہا جا سکتا ہے"۔

مگر 1828ء میں وہ ہیگل کے قریب ہو گیا اور فلسفے کو "فکر، جو خود پر غور کرتی ہے" قرار دیا۔ اُس کے مطابق: "فلسفہ دراصل ایک طریقہ ہے۔ اِس میں کوئی سچائی اپنی نہیں، لیکن تمام سچائیاں اِسی کی ہیں۔ کیونکہ صرف فلسفہ ہی اُنہیں جانچ سکتا ہے، پرکھ سکتا ہے، اور خیالات میں بدل سکتا ہے"۔ یوں فلسفہ صرف "علم العلوم" نہیں رہا، بلکہ وہ تمام حقیقت اور اُس کے بنیادی عناصر (جیسے نفع، عدل، تقدس، حسن) کا علم ہے۔ یہ صرف منطق کا نظام نہیں، بلکہ مابعد الطبیعیات ہے۔ دوسری طرف ژوفروئے اسکاٹش رجحان کا زیادہ وفادار رہا۔ اُس نے ماورائی سوالات کو مؤخر کر کے کہا کہ فلسفے کی وحدت اِس بات میں ہے کہ وہ تمام سوالات کو انسانی ذہن کے حقائق اور قوانین میں تلاش کرے۔ اُس کے مطابق: "تمام فلسفہ ایک درخت ہے، جس کا تنا نفسیات ہے اور باقی سب شاخیں ہیں"۔

فلسفے کی نفی: اثباتیت (Positivism):

اب تک ہم نے فلسفیوں سے فلسفے کے مفہوم کے بارے میں سوال کیا۔ اب ان لوگوں کی طرف رجوع کریں، جو اِس بات پر فخر کرتے ہیں کہ وہ فلسفی نہیں ہیں۔ اگر ہم اثباتیوں (Positivists) کی بات مانیں تو فلسفہ اپنے اصل معنوں میں اب موجود ہی نہیں رہا۔ ایک وقت تھا، جب انسان کا ذہن تجربے کے محدود عناصر کو سمیٹ سکتا تھا۔ اُس وقت فلسفہ دراصل سائنس کا ہم معنی تھا اور انسان اُس کے خوابوں سے تحریک پاتے تھے۔ لیکن آج علوم الگ الگ شاخوں میں بٹ چکے ہیں اور جتنے نئے موضوعات دریافت ہوتے ہیں، اُتنے ہی علوم کی تعداد بڑھتی جاتی ہے۔

اب مابعد الطبیعی فلسفے کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں رہی، جو انسانی ذہن سے بھی نکال دیا گیا ہے اور خارجی دنیا سے بھی، نفسیات سے بھی اور طبیعیات سے بھی۔ وہ صرف ایک خیالی خطے میں آوارہ گردی کرتا ہے۔ اُس کی اپنی تاریخ بھی اُسے ردّ کرتی ہے۔ صدیوں کے وجود کے باوجود وہ نہ کوئی قطعی اور آفاقی نتیجہ تک پہنچا اور نہ ہی اُس کا مقصد اور طریقہ متعین ہو سکا۔ اگر آپ مثبت سائنس کی ترقی کا موازنہ فلسفے کی قیاسی ناتوانی سے کریں تو نتیجہ ناگزیر ہے۔ ہر وہ چیز، جو مثبت علم سے آگے ہے، انسانی عقل کی دسترس سے باہر ہے۔

اثباتیوں کے مطابق: "کوئی بھی قضیہ (proposition)، جو بالآخر کسی خاص یا عام حقیقت کے بیان میں نہ ڈھل سکے، حقیقی اور قابلِ فہم معنی نہیں رکھتا"۔ حقیقت صرف واقعات اور اُن کے قوانین میں ہے، مظاہر اور اُن کے باہمی تعلقات میں ہے۔ یہی انسانی عقل کا اصل دائرہ ہے۔

معرفت کی نسبیت اور سائنس کی تاریخ:

مطلق کے بارے میں ہر قسم کی قیاسی جستجو اِس لیے ناقابلِ قبول ہے کہ انسانی علم سراسر "نِسبی" ہے۔ اثباتی یہ بات ذہن کا تجزیہ کر کے نہیں بلکہ علوم کی تاریخ کے ذریعے ثابت کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ہر سائنس مثبت علم بننے سے پہلے دو مرحلوں سے گزری ہے؛

1۔ الٰہیاتی (Theological)

2۔ مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical)

سادہ علوم نے سب سے پہلے اِن مرحلوں سے نجات پائی، جبکہ پیچیدہ علوم ابھی تک مثبت مرحلے تک مکمل طور پر نہیں پہنچے۔ یہ اعتراض بھی بے کار ہے کہ "مابعد الطبیعیات کے پاس کم از کم ایک آفاقی اور جامع علم کا کردار بچا رہتا ہے"۔ کیونکہ یہی کام اثباتی فلسفے کا ہے، یعنی انسانی ذہن کی "وحدت" کی خواہش کو پورا کرنا۔

سائنس کی درجہ بندی: اثباتی فلسفہ:

اثباتیوں کے مطابق حقیقی فلسفہ یہ ہے کہ علوم کے درمیان ربط کو دریافت کیا جائے اور اُن کے نتائج اور اصولوں کو مربوط کیا جائے۔ مثلاً؛

1۔ واقعات کے دائرے میں:

سب سے سادہ واقعات ہی سب سے زیادہ عام (General) ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر طبیعی (Physical) مظاہر حیاتیاتی (Biological) مظاہر کے مقابلے میں زیادہ عام اور سادہ ہیں۔

2۔ وجود کی درجہ بندی:

ہر اعلیٰ درجہ کے وجود کے لیے اُس سے کمتر اور سادہ درجے کا وجود شرط ہے۔ مثلاً حیاتی مادہ غیر حیاتی مادے پر منحصر ہے۔

یوں علوم اور اُن کے موضوعات میں ایک "نظامِ مراتب" (Hierarchy) دریافت کیا جا سکتا ہے۔ سب سے اوپر ریاضی ہے، کیونکہ باقی سب علوم اِسی پر قائم ہیں۔ اِس کے بعد ترتیب وار یہ علوم آتے ہیں؛

1۔ ریاضی (الجبراء، حساب، ہندسہ، میکانیات)

2۔ فلکیات (Astronomy)

3۔ طبیعیات (Physics)

4۔ کیمیا (Chemistry)

5۔ حیاتیات (Biology)

6۔ عمرانیات (Sociology) یعنی انسانی معاشروں کا علم

یہ کوئی من مانی تقسیم نہیں بلکہ علوم کے باہمی رشتوں، اُن کی تاریخی ترقی اور مظاہر کی حقیقی ترتیب کی عکاسی کرتی ہے۔ یہی "سائنسی فلسفہ" ہے، اور اثباتیوں کے نزدیک یہی واحد فلسفہ ممکن اور جائز ہے۔

خلاصہ اور نتیجہ:

اثباتیوں کے اعتراضات کے باوجود یہ کہا جا سکتا ہے کہ جدید فلسفے کی کاوشوں سے دو بڑے نتائج سامنے آتے ہیں؛

1۔ فلسفہ دراصل علم العلوم ہے، یعنی فکر اور وجود کے بنیادی قوانین کا علم۔

2۔ فلسفہ انسانی ذہن کا علم ہے، جو نفسیات اور شعور کے ذریعے سامنے آتا ہے۔

فلسفہ اِن دونوں کے درمیان دو صدیوں سے جھولتا آرہا ہے۔ کانٹ نے ذہن کے تنقیدی تجزیے سے "پیشین قوانین" (a priori laws) دریافت کیے، کوزن نے اُنہیں شعور کے قوانین مانا، اور بیران نے انَا (Ego) کی عکاسانہ تحلیل سے اخذ کیا۔ ہر بڑے فلسفی کے ہاں مابعد الطبیعیات اور نفسیات دونوں کے عناصر پائے جاتے ہیں۔

یہاں اثباتیت پر تفصیلی بحث ضروری نہیں۔ بس اتنا کافی ہے کہ فلسفے کا مسئلہ سائنس کے مسئلے سے مختلف ہے۔ یہی فرق اِس کے وجود کو جائز اور یقینی بناتا ہے۔ ایک ہی دنیا کے سامنے انسانی ذہن ہمیشہ اُنہی سوالوں کو دہراتا رہے گا۔ اثباتیت اگر انسان کو "شجرِ معرفت" کے پھل سے روکنا بھی چاہے، تو ذہن بہر حال اُسے تلاش کرے گا۔

"عموم" (Generalization) "عِلّت" (Explanation) کسی چیز کی نہیں ہے۔ اگر مثبت سائنس اپنے تمام کام مکمل بھی کر لے، تب بھی انسانی ذہن مطمئن نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ کُل (Whole)، مطلق (Absolute)، ضروری (Necessary)، اصول (Principles) اور اسباب و عِلل (Causes) کا علم چاہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد الطبیعی مسئلہ ہمیشہ باقی رہے گا۔

سائنس خود بھی دیگر حقائق میں سے ایک حقیقت ہے:

سوال یہ ہے کہ سائنس ممکن کیسے ہے؟ کائنات کو ہم کن شرائط کے تحت تصور کر سکتے ہیں؟ ایک "سائنس آف سائنس" یعنی عقل اور اُس کے قوانین کا تجزیہ ضروری ہے۔ یہاں مابعد الطبیعات کے لیے ایک نیا دروازہ کھلتا ہے۔ کوئی شے میرے لیے اُسی وقت موجود ہے، جب میں اُسے ادراک کرتا ہوں۔ دنیا اُسی وقت موجود ہے، جب وہ میری فکر بن جاتی ہے۔ اِس طرح معروضی (Objective) نقطۂ نظر کے مقابل ایک ذاتی (Subjective) زاویہ آ کھڑا ہوتا ہے، جس کے مطابق اگر فکر نہ ہو تو سب کچھ تحلیل ہو کر مٹ جائے۔

اب ذہن صرف حقائق اور اُن قوانین سے مطمئن نہیں ہوتا، جو محض زیادہ عمومی حقائق ہیں۔ یہ سمجھنے کی تمنا کرتا ہے، فکر کو اُس کے آخری انجام تک پہنچانے کی آرزو رکھتا ہے، تاکہ حقیقی قابلِ فہم (Intelligible) تک رسائی حاصل کرے۔ یہی فلسفہ ہے، یعنی قابلِ فہم تک پہنچنے کی جستجو، اور چیزوں کے معنی دریافت کرنے کی خواہش۔ یہ دنیا سے مٹ نہیں سکتا، کیونکہ علم کے عمل میں موضوع (Subject) کے کردار پر غور کرتے ہی یہ دوبارہ جنم لیتا ہے۔

باب دوم
نفسیاتی مسئلہ
(The Psychological Problem)

نفسیات کیا ہے؟ اِس کا موضوع کیا ہے؟ کیا یہ عقل اور اُس کی صلاحیتوں کا علم ہے؟ یا شعور کے مظاہر کا علم ہے؟ یا پھر اُن عصبی (Nervous) مظاہر کی تحقیق ہے، جو شعور کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں؟ یہ تعریفیں، جو بظاہر ایک دوسرے کے مقابل ہیں، کم از کم اِس امر پر متفق ہیں کہ انسانی عقل کا ایک جداگانہ علم موجود ہے۔ اِس نقطہ پر عمومی اتفاق پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ نفسیات کا مسئلہ طویل عرصے تک فلسفے کے مسئلے سے الگ نہ تھا، اور جب ہم نفسیات کی تاریخ کا مطالعہ کریں گے تو شاید یہ بھی معلوم ہو کہ قدیم ادوار میں مظاہر کو اُن کے باہمی رشتوں میں سمجھنے کی کوشش بالکل بے بنیاد نہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر چیز باہم مربوط ہے۔ انسان اور کائنات، جسم اور جان، موضوع اور معروض، فکر کرنے والا ذہن اور وہ شے، جس پر فکر کی جاتی ہے، یہ سب ایک ہی کل کا حصہ ہیں۔

نفسیات دان اپنی سائنس کو مابعد الطبیعات سے الگ کر سکتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو مظاہر کے بیچ میں محدود کر کے صرف اُن پر غور کر سکتے ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعات عقل کے مطالعہ میں ہمیشہ دلچسپی رکھے گی، کیونکہ عقل بہر حال اُس کا مرکزِ نظر ہے۔

نوٹ:

لفظ "Psychology" نسبتاً نیا ہے۔ قدیم زمانے میں روح (Soul) کا مطالعہ فطرت کے فلسفے کا ایک حصہ تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں "روحیات" (Pneumatology) کہلاتا تھا، جس میں خدا، فرشتے، انسان بلکہ حیوانات (جہاں تک وہ عقل مند سمجھے جاتے تھے) بھی شامل تھے۔ لفظ "Psychology" کا سب سے پہلے سولہویں صدی کے آخر میں جرمنی میں استعمال ہوا۔ اُس وقت فرشتوں کی نفسیات بھی انسانی نفسیات کے ساتھ ایک موضوع تھی۔

تھالیس سے سقراط تک: انسانی ذہن کا رخ اندر کی طرف:

تھالیس اور سقراط کے درمیانی زمانے میں انسانی ذہن، جو ابتدا میں بالکل بیرونی اشیاء میں اُلجھا ہوا تھا، بتدریج اپنی طرف متوجہ ہونے لگا۔ قبل از سقراط (Pre-Socratic) فلسفہ زیادہ تر "فلسفۂ فطرت" تھا۔ لوگ اُن خیالات کو قبول کر لیتے

تھے، جو حسی مشاہدے سے سامنے آتے۔ لوگ صرف کائنات پر غور کرتے تھے، اپنے ذہن کا مشاہدہ کرنے کا خیال ہی نہ کرتے تھے۔ موت کے تجربے نے ضرور جان اور جسم میں فرق پیدا کیا، لیکن جان کو ایک لطیف سانس یا ہوا کا جھونکا سمجھا گیا، جو منہ یا زخم سے نکل جاتا ہے (ہومر، ایلیڈ، کینٹو XVI، 856؛ کینٹو XXII، 362)۔

ابتدائی فلاسفہ اِس سے آگے نہ بڑھ سکے۔ وہ جسمانی اور غیر جسمانی، ممتد اور غیر ممتد کے درمیان فرق نہ کر سکے۔ نہ فیثاغورسی "عدد" اور نہ ہی ایلیائی "وحدتِ روحانی ذوات" تھیں۔ "عدد" اور "وجود" اُن کے نزدیک اجسام کا جوہر تھے، یعنی وہ مادہ، جن سے یہ اجسام بنے تھے۔ اُس وقت عقل کے ایک مستقل علم کی ضرورت محسوس نہ کی گئی۔

نفسیات کے وجود میں آنے کے لیے یہ لازم تھا کہ دنیا انسان کی توجہ کو کم حد تک اپنے قبضے میں رکھے اور روح چیزوں سے منہ موڑ کر اپنی طرف متوجہ ہو۔ تھالیس سے سقراط تک ہم یہ بتدریج پیش رفت دیکھ سکتے ہیں۔ فنونِ لطیفہ میں رزمیہ شاعری کی جگہ غنائیہ نے لی، پھر ڈرامہ آیا۔ ڈرامہ پہلے رزمیہ طرز پر تھا (ایسکائلَس کے المیے)، پھر سوفوکلیس کے سنجیدہ اور اخلاقی المیے آئے، اور آخر میں یوریپیڈیز کے نفسیاتی اور مباحثہ انگیز ڈرامے آئے۔ سیاست میں، ایک جذباتی اور بحث پر مبنی جمہوریت نے موروثی اشرافیہ کی جگہ لی۔

فلسفے میں ہراقلیطس، فیثاغورسی، ایلیائی اور ایٹم پرست سب اِس بات پر متفق تھے کہ چیزوں کی اصل فطرت حواس کے ذریعے نہیں جانی جا سکتی۔ اُس نے عقل اور اِس کی قوتِ ادراک پر تنقید کو جنم دیا۔ بالآخر انیکسا گورس نے ذہن اور مادہ میں فرق کیا۔ کائناتی افراتفری کو ہم آہنگ کرنے کے لیے ایک منظم اور محرک قوت کی ضرورت تھی۔ اُس نے کہا یہ قوت "عقل" (Nous) ہے، جو ایک سادہ جوہر ہے، یعنی قادرِ مطلق اور عالمِ کل۔

اگرچہ انیکسا گورس کے نزدیک "Nous" ابھی تک فطرت کی ایک طاقت تھی، لیکن جس کردار کو اُس نے عقل کے سپرد کیا، اور جو تصور اُس نے انسانی شعور سے لیا، وہ سقراطی فلسفے کی تیاری تھا۔

سقراط: "خُود کو پہچانو" (γνῶθι σεαυτόν):

سقراط پہلا شخص تھا، جس نے "خود احتسابی" (Self-examination) کو فلسفیانہ طریقہ بنایا۔ اُس کا اصول تھا: "γνῶθι σεαυτόν" (خود کو پہچانو)۔ سقراط کہتا ہے:

"اے یوتھیدیمُس! کیا تم کبھی ڈیلفی گئے ہو؟"

"جی ہاں! دو بار گیا ہوں"۔

"کیا تم نے وہ تحریر دیکھی، جو کسی دیوار پر لکھی ہے کہ "خود کو پہچانو"؟

"جی ہاں"۔

"تو کیا تم نے اُس پر غور کیا اور اپنے آپ کو پرکھنے کی کوشش کی کہ تم کس قسم کے انسان ہو؟"

"نہیں، کیونکہ میں سمجھتا تھا کہ میں پہلے ہی اپنے آپ کو جانتا ہوں۔ اگر میں اپنے آپ کو نہ جانتا تو کسی اور چیز کو جاننے کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا"۔

"لیکن کیا وہ شخص اپنے آپ کو جانتا ہے، جو صرف اپنا نام جانتا ہے؟ کیا یہ ظاہر نہیں ہے کہ انسان اپنے آپ کو جاننے کی وجہ سے بے شمار نعمتوں سے بہرہ مند ہوتے ہیں، اور اپنے آپ کو دھوکہ دینے کی وجہ سے بے شمار برائیوں میں مبتلا ہوتے ہیں؟ جو اپنے آپ کو جانتے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ اُن کے لیے کیا مناسب ہے۔ وہ فرق کرتے ہیں کہ وہ کیا کر سکتے ہیں اور کیا نہیں، اور وہ جو کچھ جانتے ہیں اُسے کرتے ہیں اور اپنی ضرورتیں پوری کرتے ہیں اور خوشحال ہوتے ہیں۔ لیکن جس چیز کو وہ نہیں جانتے اُس سے پرہیز کرتے ہیں اور اِس طرح بے قصور رہتے ہیں اور بدبختی سے بچتے ہیں"۔(زینوفون، Memorabilia، کتابِ چہارم، باب دوم)

سقراط نے واضح طور پر ذہن کے اپنی جانب پلٹنے (خود شناسی) کے اصول کو دیکھا۔ لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اُس نے انسانی ذہن کو ایک علیٰحدہ علم کا موضوع بنانے کا ارادہ کیا تھا۔ اُس کے نزدیک تمام علم مقولہ "خُود کو پہچانو" (γνῶθι σεαυτόν) میں مضمر تھا۔

خود شناسی کے ذریعے ہم اُن منطقی طریقہائے کار کو دریافت کرتے ہیں، جن کے ذریعے حقیقت حاصل کی جاتی ہے، اور ساتھ ہی اخلاقی سلوک کے اصول بھی۔ یہ ہمیں سکھاتی ہے کہ ہم کیا ہیں، ہماری فطرت کے مطابق کیا ہے، اور حقیقی طور پر خیر اور شر کس چیز پر مشتمل ہیں۔ مختصراً یہ کہ سقراط نے خود شناسی کو جدلیات (dialectic) اور اخلاقیات کے ساتھ ایک کر دیا۔

افلاطون: ذہن کا علمِ طبیعیات اور مابعد الطبیعیات میں شامل ہونا:

افلاطون کے نزدیک بھی، جیسے سقراط کے نزدیک تھا، واقعات اور موجودات کا آخری سبب "خیر" ہے، جو علم کا اصل منبع اور ہر عمل کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ لیکن افلاطون نے اِس تصوّرِ خیر کو ایک عظیم نظام میں ڈھال دیا، جس میں کائنات، ریاست اور فرد کو ہم آہنگ کیا گیا، اور جس نے موجودات کے حال، مستقبل اور ماضی کو ایک منظم کل میں بدل دیا۔

انسانی روح کو دوسری اشیاء سے الگ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ کائنات کے مجموعی نظام میں اپنی جگہ رکھتی ہے، اور اِس کا مطالعہ طبیعیات کی ایک شاخ ہے۔ محسوساتی دنیا (جیسی کہ وہ ہمیں نظر آتی ہے) اور افکار کی دنیا (جو ہم پر یادداشت یا حافظہ کے ذریعے منکشف ہوتی ہے) کے درمیان ایک واسطے کی ضرورت تھی۔ یہ واسطہ "روحِ عالم" (World-Soul) ہے،

جس کی تخلیق کا ذکر افلاطون نے اپنے مکالمہ "ٹائمیس" میں کیا۔ یہی روحِ عالم حیات، نظام، حرکت اور یہاں نیچے علم کا اصل سرچشمہ ہے۔ انفرادی ارواح دراصل اُسی روحِ عالم کے حصے ہیں۔ اُسی کی ماہیت وترکیب میں فرد کی روح کی تقدیرات کی توضیح ملتی ہے۔

چنانچہ نفسیات بطور ایک علیٰحدہ اور ذہنی مظاہر کے تخصصی علم کے طور پر افلاطون کے ہاں موجود نہیں، لیکن اِس کے باوجود اُس نے انسانی ذہن کے علم کو بہت آگے بڑھایا۔ مثال کے طور پر؛

1۔ مکالمہِ فیڈو میں روح اور بدن کا فرق اور روح کی برتری،

2۔ جمہوریہ میں روح کو تین حصوں میں تقسیم کرنا (عقلی، غضبی، اور شہوانی) اور اُن کے لیے سر، سینہ اور بدن کو مخصوص مقام قرار دینا،

3۔ جمہوریہ (کتابِ ہفتم) میں معرفت کی درجاتی تقسیم (گمان، ایمان، عقل، حکمت)،

4۔ سمپوزیم (Symposium) میں زمینی اور آسمانی محبت کا فرق،

5۔ فیلیبوس میں لذّت کا نظریہ،

6۔ تھیمائٹس (Thematus) اور جمہوریہ میں محسوس اور معقول اشیاء کا تقابل، اور

7۔ گورجیاس میں شَر کی سزا کے ذریعے خیر کی آخری فتح۔

یہ سب بڑے نظریات ہیں، جسے افلاطون کی "نفسیات" کہا جا سکتا ہے، اگرچہ یہ اُس کی مابعد الطبیعیات اور طبیعیات کا حصہ ہیں۔

ارسطو: روح کے علم کو ایک خاص مطالعہ بنانا:

ارسطو نے اگرچہ روح کے علم کو طبیعیات اور مابعد الطبیعیات سے علیٰحدہ نہ کیا، مگر اُس نے اِسے بطور ایک خاص مطالعہ ضرور پیش کیا۔ ارسطو پہلا شخص ہے، جس نے روح کے مظاہر پر خاص توجہ دی، جیسا کہ ہم انہیں شعور میں دیکھتے ہیں۔ اُس کے نزدیک فلسفہ علوم کا ایک عظیم انسائیکلوپیڈیا ہے، جس میں سب علوم اصول کے اعتبار سے جڑے ہوئے ہیں۔ لیکن موضوع کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔ اُن میں روح کے علم کو وہ کس مقام پر رکھتا ہے؟ ارسطو کے نزدیک یہ طبیعیات (یعنی علمِ فطرت) کا حصہ ہے، جو خود مابعد الطبیعیات (تمام موجودات کے اصولوں کا علم) پر مبنی ہے۔ اِس کا طریقہِ کار وہی ہے، جو ہر علم کا ہے، یعنی مشاہدہ اور تحلیل۔ لیکن یہ ہمیشہ ایک نظری اور مابعد الطبیعی نقطہِ نظر سے ہوتا ہے۔

یہ علم کس چیز سے بحث کرتا ہے؟ ارسطو "روحِ عالم" کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ کائنات کو ایک زندہ کل کی حیثیت سے نہیں بلکہ جانداروں کے ایک مجموعے کے طور پر دیکھتا ہے، جو صرف ایک اعلیٰ مقصد اور کمال کی طرف مشترکہ رجحان سے جُڑے ہیں، جیسا کہ فیلکس راویسن نے کہا: (Essai sur la Méthode d'Aristote، جلد دوم، ص 155)۔

روح کا علم اُس کے نزدیک ہر قسم کی روح کا ایک عمومی اور تقابلی مطالعہ ہے۔ مثلاً؛

1۔ پودوں میں روح (تنظیم کی بنیاد)،

2۔ حیوانات میں روح (حرکت اور حِس کی عِلّت)، اور

3۔ انسان میں روح (عقل و فکر کی حامل)۔

روح زندگی کا اصول ہے، جو انسان میں عقل تک بلند ہوتا ہے۔ ارسطو روح کو چار حصوں میں تقسیم کرتا ہے؛

1۔ غذائی قوت (nutritive)

2۔ حسی قوت (sensitive)

3۔ عقلی قوت (intellectual)

4۔ حرکتی قوت (locomotive)

ادنیٰ قویٰ اعلیٰ قویٰ کے بغیر بھی وجود رکھ سکتے ہیں۔ لیکن اعلیٰ قویٰ ادنیٰ قویٰ کے بغیر قائم نہیں رہ سکتے، سوائے "عقلی روح" کے، جو جداگانہ اور مختلف نوع کی ہے، جیسا کہ "De Anima، کتابِ دوم، باب 2 میں بیان کیا گیا ہے۔ ارسطو صرف روح کی ماہیت اور قوتوں کی تعریف ہی نہیں کرتا بلکہ اُس کے مظاہر کا بھی مطالعہ کرتا ہے۔ اُس نے اپنی مشہور کتاب "De Anima" (روح کے بارے میں) کے تین ابواب کے ساتھ ساتھ چند مختصر رسائل بھی لکھے، مثلاً؛ حِس، حافظہ و یادداشت، نیند، اور خواب میں پیش گوئی پر"۔

حس کی تحلیل، یادداشت اور اُس کے قوانین کی وضاحت، لذّت اور اِرادی عمل کی تعریف، یہ سب انسانی ذہنی زندگی کے سائنسی مطالعے کی پہلی مثالیں ہیں۔

اپی کیوریت (Epicureanism):

اپی کیورس کے نزدیک فلسفے کی اصل غرض عقل کو خوشی کی جستجو پر لاگو کرنا تھی۔ اُس نے نفسیات کو طبیعیات کی ایک شاخ سمجھا، اور پھر طبیعیات کو اخلاقیات کے ماتحت کر دیا۔ اُس کی اساس ایک حسیاتی نظریۂ معرفت پر ہے۔ لیکن چونکہ ایٹموں

میں ایک بے عِلّت حرکت یا انحراف (declension of atoms) مانا گیا، اِس لیے انسان کو آزاد ارادہ (free will) حاصل ہے۔

رواقیت (Stoicism):

رواقیوں کے ہاں بھی زندگی کے عملی پہلو پر پوری توجہ ملتی ہے اور وہی ربط قائم کیا گیا ہے، جو نفسیات اور طبیعیات کے درمیان، اور پھر طبیعیات اور اخلاقیات کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اُن کے نزدیک کائنات ایک زندہ، اور منظم جسم ہے، جس کی روح بیک وقت مادّی بھی ہے اور عقلی بھی، بسیط بھی ہے اور تدبیر و نگہداشت کرنے والی بھی۔ یہی "خدا" ہے۔

مادی اور روحانی کے درمیان امتیاز ابھی اِتنا مبہم تھا کہ گویا مٹ ہی گیا۔ انسانی روح بدن کے لیے ویسی ہی ہے، جیسی الوہی روح کائنات کے لیے ہے، یعنی سیسرو کے بیان کے مطابق "ایک سرگرمی، ایک کوشش، ایک تناؤ" (τόνος, δύναμις, κίνησις) وغیرہ۔ نفسیاتی مظاہر کی توضیح کے لیے اُن کے پاس مادی مظاہر کے سوا کوئی اصول نہ تھے۔ انسانی روح کو وہ مادی ہی سمجھتے تھے، اور وہ اپنے آپ کو ایک طرح کے داخلی لمس سے جانتی ہے۔ علم اُن کے نزدیک تناؤ کی ایک قسم ہے۔ اِس کے باوجود، رواقیت میں شعور (consciousness) اور انا (ego) کا تصور پہچانا جا سکتا ہے۔ چونکہ وہ اخلاقی مسائل میں زیادہ سے زیادہ منہمک ہو گئے تھے، اِس لیے اُن کی توجہ انسانی فطرت کے مسئلے پر بڑھتی گئی۔

نُوافلاطونیت (Neo-Platonism):

نُوافلاطونیوں کی نفسیات بھی اُن کے پورے فلسفے کی طرح خالصتاً الٰہیاتی (theological) نوعیت کی تھی۔ اُن کے نزدیک روحِ عالم (world-soul) مُطلق وحدت (The One) سے نکلنے والی تیسری تجلّی تھی۔ "کلمہ" (Logos) اُس کی شعاع یا اِخراج کی مانند تھا، جیسے کہ "واحد" سے براہِ راست صدور ہوتا ہے۔

افلاطون اور رواقیوں کی طرح پلوٹینس (Plotinus) نے بھی کائنات کو ایک واحد، جاندار اور جیتا جاگتا وجود سمجھا، جس میں ایک عظیم روح جاری و ساری ہے اور جس کے اندر تمام انفرادی ارواح شامل ہیں۔ البتہ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ انفرادی ارواح کو اِس عظیم روح سے کس طرح الگ کیا جائے۔ اِس طرح پلوٹینس کے ہاں بھی انسانی روح کا علم محض روحِ عالم کے علم کا ایک ضمیمہ بن گیا، اور اُس کے اصول بھی دراصل اُس کی کونیات (cosmogony) سے ماخوذ تھے۔

نتیجہ:

یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ قدیم لوگوں کے لیے نفسیات بطور ایک علیٰحدہ اور آزاد علم (جو انسانی روح یا اُس کے مظاہر کا مطالعہ کرے) موجود نہ تھی۔ سقراط تک نفسیات مکمل طور پر اخلاقی تھی۔ افلاطون کے ہاں یہ صرف کونیات (cosmology) کا ایک واقعہ اور اُس کے "روحِ عالم" کے نظریے کی فرع تھی۔ ارسطو نے اگرچہ اِس ایک بنیادی روحِ عالم کو ردّ کر دیا، لیکن انفرادی ارواح کا اُس کا مطالعہ بھی انسانی روح کا علم نہیں تھا، کیونکہ وہ اُس کے چار علّتوں (four causes) کے مابعد الطبیعیاتی نظریے اور اُس کی طبیعیات پر منحصر تھا۔

اپی کیوریت کے نظام میں روح محض ایک حادثہ تھی۔ لیکن رواقیوں اور نَوافلاطونیوں نے دوبارہ ایک "روحِ عالم" کا نظریہ پیش کر کے خود کو ایک ایسی تلاش میں ڈال دیا، جس میں نفسیاتی مظاہر کی علل کائنات کے نامعلوم گوشوں میں ڈھونڈی جا رہی تھیں، بجائے اِس کے کہ اُن کا براہِ راست مشاہدہ کیا جاتا۔

سینٹ آگسٹین: خودشناسی کی اعلیٰ ترین اہمیت:

مسیحیت نے فطری طور پر انسانی ذہن کو اپنی جانچ پڑتال کی طرف مائل کیا۔ سینٹ آگسٹین نے فلسفے کے نئے رُخ کو پہلے سے دیکھ لیا اور اُسے ایک باوقار انداز میں بیان کیا۔ "فلسفے کا مقصد کیا ہے؟"، اِس سوال کے جواب میں اُس نے کہا: "خدا اور خود کو جاننا": (Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino.)۔ یعنی "میں خدا اور روح کو جاننا چاہتا ہوں۔ کچھ اَور نہیں؟ بالکل کچھ اَور نہیں۔ (Soliloquia I, 7)

طبیعیات کی تحقیر کرتے ہوئے اُس نے فطری طور پر روح کے علم کو سب سے بلند مقام دیا: "Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi." یعنی: "ذہن کے لیے اِس سے زیادہ واضح کوئی چیز نہیں، جتنی کہ وہ خود اپنے سامنے ہے، اور ذہن کے سامنے سب سے بڑھ کر وہ خود اپنی ذات ہے۔ (De Trinitate XIV, 7) لہٰذا ہمیں باہر کی دُنیا کی بجائے اپنے اندر دیکھنا چاہیے۔ علم کی بنیاد کو محفوظ کرنے کے لیے آگسٹین تشکیک کا مطالعہ کرتا ہے۔ شک کے ذریعے وہ اعلیٰ ترین حقیقت کو دریافت کرتا ہے، یعنی فکر کی موجودگی کو۔ "چاہے زندگی کی قوت ہوا میں ہو یا آگ میں، لوگ اُس پر شک کرتے ہیں۔ لیکن یہ، کہ وہ زندہ ہیں، یاد رکھتے ہیں، سمجھتے ہیں، چاہتے ہیں، سوچتے ہیں، جانتے ہیں اور فیصلہ کرتے ہیں، اِس پر کون شک کر سکتا ہے؟ کیونکہ اگر وہ شک بھی کرتا ہے تو بھی زندہ ہے (De Trinitate, X, 14)۔

یوں انسان اپنے آپ کو ایک شاکی اور حق کا متلاشی جان کر خدا کی طرف بلند ہوتا ہے: "Noli foras ire, in te redi; in interiore homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transcende

"te ipsum."۔یعنی: "باہر مت جاؤ، اپنے اندر لوٹ آؤ۔ سچائی باطنی انسان میں رہتی ہے، اور اگر تم روح کو متغیّر پاؤ تو اپنے آپ سے بھی اوپر چلے جاؤ"(De vera religione, 72)۔

یہ اقوال ہمیں ڈیکارٹ کی یاد دلاتے ہیں۔ جبکہ بعض تجزیے ہمیں لاک یا تھامس ریڈ کے بارے میں سوچنے پر مجبور کرتے ہیں جیسا کہ "Confessions, Book X, chs. VIII–XVI" میں یادداشت پر مشہور بحثیں ہوئی ہیں۔ لیکن آگسٹین کے ہاں، خصوصاً اُس کی بعد کی تحریروں میں، نفسیات بالآخر الٰہیات کے ماتحت آ گئی اور تقدیر جیسے لاینحل مسائل نے اُسے محدود کر دیا۔

قرونِ وسطیٰ میں نَو افلاطونیت، آگسٹین اور ارسطو کا اثر:

قرونِ وسطیٰ کے مفکرین نے فلسفے میں کوئی نیا نظریہ یا نیا طریقہ نہیں دیا۔ اُنہوں نے آگسٹین، اسکندریہ کے صوفیاء، اور ارسطو کے نظریات کو اپنایا۔ لیکن مسیحیت کے اثر سے باطنی زندگی کا احساس زیادہ گہرا اور خود شعوری زیادہ واضح ہو گئی۔ کچھ وسطیٰ دور کے فلسفی، مثلاً: برنارڈ آف شارتر (1070ء تا 1160ء) اور ولیم آف کونشز نے افلاطون کے روحِ عالم کے نظریے کو اختیار کیا۔

ہیو آف سینٹ وکٹر (1096ء تا 1141ء) اور رچرڈ آف سینٹ وکٹر (متوفی 1173ء) نے ایک تدریجی طریقہ وضع کیا، جس میں روح چھ مراحل طے کر کے آخرکار وجدانی حال (ecstasy) تک پہنچتی ہے، جو تأمّل کا آخری مقصد ہے۔ ولیم آف اوورگن (متوفی 1249ء) نے اپنے رسالے "De Anima" میں نفسیات کو طبیعیات سے الگ واضح کیا، اور کہا کہ روح کے وجود کا انکار بذاتِ خود ایک تضاد ہے، کیونکہ اِنکار ہی فکر کو فرض کرتا ہے۔

تھامس ایکویناس نے ارسطو کے نظریات کو دوبارہ پیش کیا، مگر اُن میں وہ تبدیلیاں کیں، جو کلیسیائی عقائد کے مطابق تھیں۔ ڈنس اسکوٹس نے زیادہ اصل فکر کے ساتھ سینٹ تھامس کے نظریہ جبریت (determinism) کے مقابل ایک ایسا نظریہ پیش کیا، جس میں الٰہی آزادی سب موجودات کا اصول ہے، اور انسانی آزادی انسان کی اعلیٰ ترین قوت ہے، یعنی: "voluntas superior intellectu" (ارادہ عقل سے برتر ہے)۔

ولیم آف اوکھم نے، جو نومینلزم کا احیاء کرنے والا تھا، حِسی ادراک پر عقلی ادراک کی فوقیت کا اعلان کیا، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، جیسے وہ اپنے انگریز ہم وطنوں کی تجربی نفسیات (empirical psychology) کی آمد کا پیش خیمہ تھا۔

ہماری عقل (intellectus noster) صرف محسوسات (sensibilia) ہی کو نہیں جانتی، بلکہ بعض غیر محسوسات (intellectualia) کو بھی 'بالخصوص اور وجدانی طور پر' پہچان لیتی ہے۔ جیسے عقل کی صورتیں، ارادے کے افعال، لذّت اور

غم وغیرہ، جنھیں انسان اپنے اندر تجربہ کر سکتا ہے۔ حالانکہ یہ بذاتِ خود محسوسات میں شمار نہیں ہوتے اور نہ کسی حواس کے دائرے میں آتے ہیں(Sentent., Prolog., q. 1)۔ تاہم یہ وجدانی علم صرف کیفیتوں تک پہنچتا ہے، نہ کہ روح کی ماہیت تک(Quodlibet, I, q. 10)۔

پس قرونِ وسطیٰ کا علم الروح(pneumatology) مجموعی طور پر زیادہ تر افلاطون، ارسطو اور سینٹ آگسٹین کی نفسیات پر ایک مذہبی تفسیر تھی، نہ کہ نفسیات کی سائنسی ترقی یا اُس کا احیاء۔ یہ علم انسانی ذہن کی بجائے ارواح کا علم بن گیا، اور اِس نے جزّی ہو کر روح کی ماہیت اور فرشتوں کا علم جیسے مسائل پر بحث کی۔

ڈیکارٹی اِصلاح(The Cartesian Reform):

ڈیکارٹ(Descartes) نے تشکیک سے نجات اپنے مشہور قول "میں سوچتا ہوں، لہٰذا میں ہوں" (Cogito ergo sum) کے ذریعے پائی، اور اِسی حقیقت میں اُس نے بدیہی یقین کا معیار دریافت کیا۔ کیا اِسی لیے اُسے نفسیات (بطورِ ذہنی مظاہر کی سائنس) کا بانی کہا جا سکتا ہے؟

جی ہاں، ایک پہلو سے کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً اپنی کتاب مُراقبات(Meditations) میں اُس نے خیالات کو تین اقسام میں تقسیم کیا؛

1۔ مصنوعی(factitious)

2۔ خارجی(adventitious)، اور

3۔ فطری(innate)۔

اِسی میں وہ لامحدود کے تصور کا ایسا تجزیہ کرتا ہے، جو پیشگی طور پر لاک(Locke) کے اعتراضات کا جواب فراہم کرتا ہے۔ وہ یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ ارادہ(will) فیصلے اور خطا دونوں میں حصہ رکھتا ہے، اور وہ حواس کی فریب کاریوں کے تجزیے میں اسکاٹش مکتبِ فکر سے بھی پہلے پہنچ گیا۔

یہ سب کچھ بہرحال اُس کی مابعد الطبیعیات(metaphysics) کا لازمی حصہ تھا۔ پھر بھی چونکہ اُس نے نقطۂ نظر کو موضوعی (subjective) بنایا اور پرانے ایمانیات (dogmatism) کی جگہ علم کے تنقیدی جائزے یا منہاجی شک (methodical doubt) کو رکھا، اِس لیے بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اُس نے فکر کے لیے ایک نئی راہ کھولی اور جدید فلسفے کی بنیاد رکھی۔

ہمارا جسمانی علم فوری طور پر یقینی نہیں ہے اور اِس پر شک کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ذہن اپنی موجودگی پر شک نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہر سوچنے کے عمل میں خودی (ego) کی موجودگی کا یقین شامل ہوتا ہے۔ گویا جب ذہن خود اپنی طرف متوجہ ہوتا ہے، تبھی وہ پہلی مرتبہ حقیقت تک پہنچتا ہے۔

ڈیکارٹ نے فکر کو اپنی ہی عکاسی پر مقدم رکھ کر لاک کی تجرباتی نفسیات کے لیے راستہ ہموار کیا، جس نے انسانی سمجھ کے مطالعے سے علم کی حدود متعین کرنے کی کوشش کی۔ لیبنیز (Leibniz) کی روحانی مابعد الطبیعیات کے لیے بھی، جس میں کائنات کو روح کے نمونے پر سمجھایا گیا؛ اور بالآخر کانٹ (Kant) کی تنقید کے لیے بھی، جس نے کوجیٹو کے تجزیے سے مظہری دنیا کے قوانین اخذ کرنے کی کوشش کی۔

یہ بھی یاد رہے کہ اپنی کتاب "Traité des Passions" میں ڈیکارٹ نے اُس نفسیاتِ جسمانی (physiological psychology) کی راہ بھی ہموار کی، جو ہمارے زمانے میں حیاتیاتی زندگی، خصوصاً دماغی نظام سے باطنی مظاہر کے قوانین تلاش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

مالبرانش کے ہاں نفسیات بطورِ تجرباتی سائنس:

مالبرانش (Malebranche) بظاہر ڈیکارٹ سے بھی زیادہ نفسیات کو سائنس بنانے سے دُور نظر آتا ہے، کیونکہ ڈیکارٹ کے برعکس وہ یہ سکھاتا ہے کہ ہمیں اپنے جسموں کا علم اپنی روحوں سے زیادہ واضح ہے۔ "اگرچہ ہمیں اپنی روحوں کے وجود کا علم اپنے جسموں یا ہمارے گرد موجود اجسام سے زیادہ یقینی طور پر ہے، لیکن ہمیں روح کی ماہیت کا اُتنا کامل علم حاصل نہیں، جتنا جسم کی ماہیت کا۔ ہم روح کو صرف شعور (consciousness) کے ذریعے جانتے ہیں، اور اِسی وجہ سے ہمارا یہ علم ناقص ہے۔ مجھے واضح طور پر اجسام کے حصوں کا علم ہے۔ کیونکہ میں اُن کے تناسب دیکھ سکتا ہوں۔ لیکن اپنی ہستی کا ایسا کوئی تصور میرے پاس نہیں۔ میں اُس کا ماقبل نمونہ (archetype) نہیں دیکھ سکتا۔

میں اپنے ذہن پر اثر انداز ہونے والی کیفیات کے مابین نسبتیں دریافت نہیں کر سکتا۔ میرا شعور مجھے صرف یہ اطلاع دیتا ہے کہ "میں ہوں"، "سوچتا ہوں"، "چاہتا ہوں"، "محسوس کرتا ہوں"، اور "تکلیف اٹھاتا ہوں" وغیرہ وغیرہ۔ لیکن یہ مجھے یہ نہیں بتاتا کہ "میں کیا ہوں"، "میری سوچ، ارادہ، جذبات، خواہشات اور اذیت کی ماہیت کیا ہے"، اور نہ ہی اِن سب کے باہمی تعلقات واضح کرتا ہے۔ چونکہ میری روح کا کوئی واضح تصور میرے پاس نہیں، اِس لیے میں اُس کا نمونہ الٰہی کلام میں بھی نہیں دیکھ پاتا، اور نہ ہی اُس کا تجزیہ کر کے اُس کے امکانات اور اُن کے باہمی تناسب معلوم کر پاتا ہوں" (مابعد الطبیعیات پر تیسری گفتگو)۔

یعنی نفسیات ایک ناقص سائنس ہے، کیونکہ اِس پر ریاضیاتی طریقہ لاگو نہیں ہو سکتا۔ لیکن چونکہ "ہم روح کے بارے میں صرف وہی جانتے ہیں، جو ہم اُس میں رونما ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں"، لہٰذا ذہنی سائنس میں استخراجی (deductive) طریقے کی بجائے تجرباتی (experimental) طریقہ اختیار کرنا لازم ہے۔

"اپنے باطن میں جو کچھ واقع ہوتا ہے اُس پر غور و فکر کرنا بالکل بے کار ہے، اگر مقصد اُس کی ماہیت معلوم کرنا ہو۔ کیونکہ ہمیں نہ اپنی ہستی اور نہ ہی اُس کی کسی کیفیت کا واضح تصور ہے۔ چیزوں کی ماہیت صرف اُن کے واضح تصورات ہی سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ لیکن ہم اپنے جذبات اور باطنی افعال پر جتنا زیادہ غور کریں، اُتنا ہی بہتر ہے تاکہ ہم اُن کے روابط، تعلقات اور وہ اسباب دریافت کریں، جو اُنہیں اُبھارتے ہیں۔ کیونکہ یہ اخلاقیات کے لیے نہایت اہم ہے۔ انسان کا علم تمام علوم میں سب سے زیادہ ضروری ہے۔ لیکن یہ محض ایک تجربی علم ہے، جو اپنے اندر ہونے والے واقعات کی عکاسی سے پیدا ہوتا ہے" (Morale, I, Ch. V, §§ 16, 17)۔

یوں مالبرانش کے نظام میں نفسیات، مابعد الطبیعیات سے بھی زیادہ الگ ہو جاتی ہے، بلکہ طبیعیات سے بھی، اور حواس کی خطاؤں، یادداشت اور تخیل کے تجزیوں کے ساتھ ساتھ اپنے "عِللِ موقعیہ" (occasional causes) یا واقعاتی علتوں کے نظریے میں وہ جدید "ارتباطی" (Associationist) مکتبِ فکر کا پیش رَو دکھائی دیتا ہے۔

اسپنوزا: استخراجی نفسیات (Deductive Psychology):

اسپنوزا (Spinoza) بھی مالبرانش کی طرح یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ذہن اپنے بارے میں محض ایک ناقص اور مغشوش تصور رکھتا ہے۔ مگر اِس کا نتیجہ یہ نکالتا ہے کہ روح کی حقیقی سائنس باطنی مشاہدے سے نہیں ملتی، بلکہ اُسے سراسر خدا کی فطرت سے اخذ کیا جانا چاہیے۔ انسان فطرت میں ایسا نہیں، جیسے "ایک سلطنت دوسری سلطنت کے اندر" ہو۔ وہ کائنات کے نظم کو بگاڑتا نہیں بلکہ اُس کا حصہ ہے۔

"کیونکہ فطرت ہمیشہ یکساں ہے، اپنی تاثیر اور قوتِ عمل میں ہر جگہ ایک ہی ہے۔ یعنی فطرت کے وہ قوانین اور ضوابط، جن کے تحت سب چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں اور ایک شکل سے دوسری شکل میں بدلتی ہیں، ہر جگہ اور ہمیشہ ایک جیسے ہیں۔ پس سب چیزوں کی ماہیت کو سمجھنے کا طریقہ بھی ایک ہی ہونا چاہیے، یعنی فطرت کے عالمگیر قوانین کے ذریعے۔ لہٰذا میں جذبات کی فطرت اور قوت کو اُسی طریقے سے بیان کروں گا، جس طرح میں نے پہلے خدا اور ذہن کے بارے میں تحقیق کی تھی۔ میں انسانی افعال اور خواہشات پر بالکل اُسی طرح غور کروں گا، جیسے میں لکیروں، سطحوں اور اجسام پر کرتا ہوں"۔ (Ethics, حصہ سوم، مقدمہ)

اِس ریاضیاتی استدلال کی ظاہری صورت کے باوجود اخلاقیات کی دوسری کتاب "De Mente" میں ذہنی صلاحیتوں پر نہایت دلچسپ مشاہدات ملتے ہیں، اور تیسری کتاب "De Affectibus" میں جذبات و خواہشات کے مظاہر کا ایک مکمل اور طاقتور تجزیہ کیا گیا ہے، جو آج تک اپنی مثال آپ ہے۔

لیبنیز: مابعد الطبیعیات اور نفسیات کا امتزاج:

لیبنیز (Leibnitz) کی مابعد الطبیعیات نفسیات سے معمور ہے۔ اُس کی تعلیم یہ ہے کہ کائنات سادہ جواہر (simple substances)، خود رَو فعالیّتوں اور قوّتوں پر مشتمل ہے، جنہیں ہم اپنی ہی روح کی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ یہ گویا روحانی ایٹم ہیں، جن کی حقیقت ادراک (perception) اور خواہش (appetition) کی سرگرمیوں سے ظاہر ہوتی ہے۔

تاہم لیبنیز نفسیات دان نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات کا عالم تھا۔ وہ جزئیات کو ہمیشہ کل کے ربط میں دیکھتا تھا۔ حتیٰ کہ جب وہ کسی ٹکڑے کو دیکھتا ہے، تب بھی اُس کی دلچسپی کل میں رہتی ہے۔ ڈیکارٹ کی طرح وہ ریاضیاتی وضاحتوں اور واضح و متمیز تصورات کا شیدائی تھا، اور زیادہ استدلال کرتا تھا، بہ نسبت مشاہدہ کرنے کے۔ اگر اُس نے شعور کو نقطۂ آغاز بنایا تو اِس لیے کہ اُس کا استدلال اُسے قوت کے تصور تک لے آیا، جس نے اُسے پھر سے اپنی ہی طرف لوٹنے پر مجبور کیا اور اُسے موضوعی نقطۂ نظر اختیار کرنا پڑا۔

"جب میں نے میکانیت (mechanism) اور حرکت کے قوانین کے آخری اسباب تلاش کیے تو مجھے سخت تعجب ہوا کہ یہ محض ریاضی میں نہیں مل سکتے بلکہ مابعد الطبیعیات تک جانا ضروری ہے" (ایڈمنڈ ڈی مونٹمورٹ کو خط، Opera Philosophica, ایڈیشن ایرڈمان، ص 720)۔

اُس کے کارتیزی میکانیکی نظریے کے تجزیے نے ثابت کیا کہ قوت کا وجود بھی ہے اور توسیع (extension) کا بھی۔ یوں خارجی حقائق کے تجزیے کے نتائج، ہمارے ذہن پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں، جو اِن نتائج کو مکمل کرتے ہیں۔ اِس طرح "جوہر" (substance) کے تصور کو تجزیے سے خاصی وضاحت ملنے کے بعد، باطنی غور و فکر مزید روشنی ڈالتی ہے۔ یہاں تک کہ ہم اُس کے مضامین کو صاف صاف پہچان لیتے ہیں (Monadologie,، ایڈیشن بوترو)۔

آخرکار لیبنیز کے طریقۂ کار کی پہچان اُس کی "ماقبل قائمہ ہم آہنگی" (Pre-established Harmony) کی فرضیّت اور "عِلّتِ کافی" (Sufficient Reason) کے اصول کے مستقل استعمال سے ہوتی ہے۔ تاہم مالبرانش اور اسپنوزا کی طرح لیبنیز کے بھی نفسیاتی نظریات ہیں۔ یہ "New Essays on the Human Understanding" میں ظاہر

ہوتے ہیں، اور اپنے پیش رَووں کی نسبت زیادہ آزاد ہیں۔ لیکن یہ ماننا پڑتا ہے کہ اِس کتاب میں وہ لاک کے قدم بہ قدم چلتا ہے اور عموماً انگریزی فلسفے کے مشاہدات کو اپنی مابعد الطبیعیاتی تعلیم سے مکمل کرتا ہے۔

جان لاک: تجربی نفسیات کا بانی:

ذہنی مظاہر کی سائنس کے طور پر تجربی نفسیات کا حقیقی بانی جان لاک (John Locke) ہے۔ بیکن نے جب استقراء (induction) کو عالمگیر طریقہ قرار دیا تو انگلستان کے فلسفیانہ ذوق کو اُس کا مخصوص رنگ مل گیا اور لاک نے انسانی فہم کے مطالعے پر اِسی استقرائی طریقے کو بارآور انداز میں لاگو کرکے بیکن کے کام کو آگے بڑھایا۔

لاک کے ساتھ ایک روایت شروع ہوئی، جو بلا تعطّل جاری رہی۔ اُسے ہیوم (Hume)، ہارٹلے (Hartley)، تھامس ریڈ (Thomas Reid) اور اسکاٹش مکتب نے آگے بڑھایا۔ فرانس میں روئے کولارڈ (Royer-Collard) اور جوُفروئے (Jouffroy) کے مکتب نے اور ہمارے اپنے دَور میں مِل (Mill)، بین (Bain)، اور ہربرٹ اسپینسر (Herbert Spencer) نے۔ لاک نے نفسیات کو، جیسا کہ وہ اُسے سمجھتا ہے، طبیعیات اور مابعد الطبیعیات دونوں سے صاف الگ کرکے دکھایا۔ "چونکہ میرا مقصد انسانی علم کی ابتداء، اُس کی یقین دہانی اور اُس کے دائرے کو دریافت کرنا ہے، نیز عقیدہ، رائے اور رضامندی کی بنیادوں اور درجوں کو جانچنا ہے، اِس لیے میں فی الحال ذہن کی جسمانی حیثیت پر غور نہیں کروں گا۔ نہ یہ دیکھوں گا کہ اُس کی ماہیت کس چیز میں ہے۔ یا ہماری روحوں کی کون سی حرکتوں یا جسمانی تبدیلیوں سے ہمارے حواس کے ذریعے تاثرات پیدا ہوتے ہیں یا ہمارے ذہنوں میں تصورات آتے ہیں۔ نہ یہ جانچوں گا کہ آیا یہ تصورات اپنی تشکیل میں کسی حد تک مادّہ پر منحصر ہیں یا نہیں۔ فی الحال میرا مقصد صرف یہ ہے کہ انسان کی تمیز کرنے والی قوتوں کو اِس طرح دیکھوں کہ وہ کن اشیاء کے ساتھ کام کرتی ہیں (On the Human Understanding, مقدمہ)۔

ڈیوڈ ہیوم: ارتباطیت (Association) کا بانی:

ہیوم نے لاک کے کام کو آگے بڑھاتے ہوئے ذہنی مشاہدے کی مشق کی، اور اُس کی مشکلات کو بھی پہچانا۔ "یہ بات قابلِ غور ہے کہ ذہن کی سرگرمیاں ہم سے نہایت قریب اور ہماری ذات کا حصہ ہیں۔ مگر جب وہ غور و فکر کا موضوع بنتی ہیں تو پیچیدگی اور ابہام میں لپٹی نظر آتی ہیں۔ نظر اُن کی حقیقی حدوں اور امتیازات کو آسانی سے نہیں پا سکتی۔ یہ اشیاء اتنی باریک ہیں کہ ایک ہی کیفیت میں زیادہ دیر باقی نہیں رہتیں، بلکہ اُنھیں لمحہ بھر میں ایک بلند تر بصیرت سے گرفت میں لینا پڑتا ہے، جو فطرت سے ودیعت ہوتی ہے اور عادت و غور و فکر سے بہتر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ محض ذہن کی مختلف سرگرمیوں کو پہچاننا، اُنھیں ایک

دوسرے سے جدا کرنا، اور مناسب ابواب کے تحت مرتب کرنا بھی سائنس کا ایک نہایت اہم حصہ ہے۔ یہ گویا ایک قسم کی ذہنی جغرافیہ نگاری ہے"۔(ہیوم، Inquiry concerning Human Understanding, I, §8)

مگر فلسفہ محض اِس بیان پر اکتفا نہیں کر سکتا: "کیا یہ امید نہیں کی جاسکتی کہ فلسفہ، اگر اِسے توجہ اور محنت کے ساتھ آگے بڑھایا جائے، تو مزید کھوج کرے گا اور کم از کم کسی درجے میں اُن مخفی اسباب اور اصولوں کو دریافت کرے گا، جو انسانی ذہن کو اُس کی سرگرمیوں میں متحرک رکھتے ہیں؟ فلکیات دان طویل عرصے تک محض مظاہر کی بنیاد پر اجرامِ فلکی کی حرکات، ترتیب اور مقدار پر اکتفا کرتے رہے۔ یہاں تک کہ ایک فلسفی آیا، جس نے نہایت اعلیٰ استدلال کے ذریعے اُن قوانین اور قوتوں کا تعین کیا، جن کے تحت سیاروں کی گردش ہوتی ہے۔ اِسی طرح ذہنی قوتوں اور نظام کے بارے میں تحقیق میں کامیابی کی کوئی وجہ مایوسی کی نہیں، بشرطیکہ اُسے اِسی احتیاط اور صلاحیت سے آگے بڑھایا جائے"۔(ہیوم، Ibid., I, §9)

ہیوم کے نزدیک اِس طریقے سے ذہن کا علم اُن خاص قوانین کو دریافت کرے گا، جو مزید عمومی قوانین میں سمٹ جائیں گے۔ اُس نے یہ نفسیاتی قانون "افکار کے باہمی اتحاد" میں دریافت کیا، اور کہا کہ اخلاقی دنیا میں یہ قانون وہی حیثیت رکھتا ہے، جو مادی دنیا میں کششِ ثقل کا قانون رکھتا ہے۔ اِسی لیے ہیوم کو ارتباطیت (Associationism) کی نفسیات کا حقیقی بانی کہا جاتا ہے۔ یہی نفسیاتی مکتب ہمارے دَور میں خاص طور پر انگلستان میں بہت ترقی پا گیا ہے۔ ہیوم نے اِس کا طریقہ وضع کیا اور برتا، یعنی پیچیدہ مظاہر کو سادہ مظاہر میں تحلیل کرنا اور اُن کے امتزاج کے قوانین کا تعین کرنا۔

اسکاٹش مکتبِ فکر: تھامس ریڈ: نفسیات بطورِ خود مختار سائنس:

یہ اسکاٹش اسکول ہی تھا، جس میں نفسیات پہلی بار حقیقی معنوں میں ایک خود مختار سائنس بنی۔ لاک اور ہیوم اِسے محض انسانی فہم کی حدوں اور وسعتوں کے تعین کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ لیکن تھامس ریڈ نے نفسیات کو نہ منطق کے تابع رکھا اور نہ ہی مابعد الطبیعیات کے۔ وہ ہیوم کا مخالف تھا، اور تشکیک پر "عقلِ عامہ" کے نام پر حملہ کرتا تھا۔ مگر نفسیات میں وہ لاک کی روایت پر قائم رہے۔ "انسانی علم کو دو عمومی شعبوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یا تو یہ جسم سے متعلق ہے یا ذہن سے؛ مادی چیزوں سے یا فکری چیزوں سے"(مقدمہ: مضامین بر قوائے ذہنی)

"کسی انسان کے ذہن سے ہماری مراد وہ چیز ہے، جو اُس میں سوچتی ہے، یاد رکھتی ہے، استدلال کرتی ہے، اور ارادہ کرتی ہے۔ جسم اور ذہن کی ماہیت ہم پر مخفی ہے۔ ہم جسم کی چند خصوصیات اور ذہن کی چند سرگرمیوں کو جانتے ہیں، اور صرف اُنہی کے ذریعے ہم اُن کی تعریف یا وضاحت کر سکتے ہیں"۔ ذہن اور اُس کی طاقتوں کے بارے میں عین اور درست علم کیسے

حاصل ہو؟ ریڈ جواب دیتا ہے: "توجہ سے غور کرنے کے ذریعے انسان اپنے ذہن کی سرگرمیوں کا واضح اور یقینی علم حاصل کر سکتا ہے"۔ (ایضاً I, I)

فرانسیسی مکتبِ فکر: روئے کولارڈ، وکٹر کوزن، تھیوڈور جوُفروئے، مین ڈی بیران:

کونڈیلک (Condillac) کی حِسّیت پسندی (Sensationalism) کے رد کے لیے رُوئے کولارڈ نے ریڈ کی نفسیات کو استعمال کیا۔ مگر فرانسیسی ذہن کے مطابق اُسے کڑی اور بے لچک منطق کے ساتھ اُس کے نتائج تک پہنچایا، ویسے ہی، جیسے کوندیلک نے لاک کے نظریات کے ساتھ کیا تھا۔ تھیوڈور جوُفروئے نے ریڈ اور ڈگالڈ اسٹیورٹ کے کاموں کا ترجمہ کیا۔

لاک اور کوندیلک کی طرح اُس نے بھی نفسیات کو فزیالوجی سے ممتاز کیا۔ لیکن اُس نے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ امتیاز، جو لاک اور کوندیلک نے محض ایک فطری جذبے سے قائم کیا تھا، درحقیقت جائز اور اصولی ہے۔ کیونکہ حالیہ نفسیات دانوں نے اُسے چیلنج کر دیا تھا۔ جوُفروئے نے نہایت وضاحت سے "باطنی مشاہدہ" اور "خارجی مشاہدہ" کے فرق کو نمایاں کیا (دیباچہ بر ترجمہ ٔفرانسیسی، ڈگالڈ اسٹیورٹ کی کتاب "Esquisses de philosophie morale")۔

اُس کے مطابق؛

1۔ داخلی حقائق اپنی ہی روشنی سے محسوس ہوتے ہیں۔

2۔ طبعی حقائق ہمارے شعور میں ہمیشہ خارجی اور موضوعی معلوم ہوتے ہیں۔

لہٰذا اگرچہ یہ دونوں قسم کے حقائق ایک ہی ہستی کے اجزاء ہیں، پھر بھی یہ دو الگ سائنسوں کے موضوع ہیں۔ "فزیالوجی حیوان کا مطالعہ کرتی ہے اور نفسیات انسان کا۔ یعنی نفسیات اُس اصل کی کھوج کرتی ہے، جس میں ہم سب صاف طور پر محسوس کرتے ہیں کہ ہماری شخصیت مرکوز ہے، اور وہ اصل عقلی اصول ہے۔ یہی "انا" ہے یا اصل انسان ہے، اور اِسی معنی میں نفسیات، انسان کی سائنس ہے"۔ (Melanges de la Science psychologique, I)

جب وہ اِس سائنس کے طریقے کو بیان کرتا ہے تو کہتا ہے: "وہ مبہم شعور، جو ہم سب کو اپنی ذات کا ہے، جیسے ہی آزاد غور و فکر سے صاف ہو جائے تو یہ "میں" کی سائنس بن جاتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کو اپنے شعور میں کیا ملتا ہے؟ نفسیات کا پورا مضمون اِسی سوال کے جواب میں پوشیدہ ہے"۔ (ایضاً III, اور IV)

جوُفروئے اور اُس کا شاگرد گارنیے:

جوئفروئے اور اُس کے شاگرد اے۔ڈی۔ گارنیے نے اسکاٹش مکتبِ فکر کے نظریات پر زیادہ اضافہ نہیں کیا۔ لیکن وکٹر کوزن نے، جس کے خیالات جرمنی کے ساتھ تعلقات کے ذریعے وسیع ہوئے تھے، نفسیات کو محض ذہنی مظاہر کی استقرائی سائنس کے طور پر نہیں لیا۔ اُس کے نزدیک نفسیات سب سے بڑھ کر ایک طریقہ تھا (درحقیقت فلسفے کا طریقہ)، جس کے ذریعے ہم ذہنی حقائق سے روحانی اصل تک اور روح سے خدا تک بلند ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اُس نے نفسیات پر مابعد الطبیعیات کی بنیاد رکھی اور یوں اسکاٹش اور جرمن مکاتب کے درمیان ایک درمیانی راہ اختیار کی۔

مگر خاص طور پر مین ڈی بیران (Maine de Biran) کے ذریعے فرانسیسی روحانیت نے اپنی الگ اور اصلی پہچان پائی۔ اسکاٹش نفسیات دانوں نے بیکن کے طریقِ استقراء کو روح کے مطالعے پر منطبق کرنے کی کوشش کی اور داخلی مظاہر کے جائزے سے اُس اصل تک پہنچنا چاہا، جو اُنہیں پیدا کرتی ہے۔ لیکن استقراء صرف مظاہر کے مابین قائم مستقل تعلق کو واضح کر سکتا ہے۔ یہ کسی صورت مظاہر سے ماوراء جوہر (Substance) تک رسائی نہیں دیتا۔

مین دی بیران کا مرکزی تصور یہ تھا کہ جو ہستی خود کو جانتی ہے، اُسے اپنی ذات کو اُس زاویے سے دیکھنا چاہیے، جو اُس سے مختلف ہے، جس سے وہ کسی خارجی اور معروضی شے کو دیکھتی ہے۔ لہٰذا نفسیات کا طریقہ طبعی علوم کا طریقہ نہیں ہو سکتا۔ سب سے بڑی غلطی حسّیات پرستوں (Sensationalists) نے یہ کی کہ اُنہوں نے روحانی قوتوں کو مادی اسباب کے ساتھ خلط ملط کیا۔ ہم مادی اسباب کو بذاتِ خود نہیں جانتے۔ وہ ہمارے لیے صرف تجریدی اصطلاحات ہیں، جن کے ذریعے ہم مظاہر کے ایک مجموعے کو ظاہر کرتے ہیں (جیسے کشش، جاذبیت، برق وغیرہ)۔ اِسی باعث حسّیات پرست عقل، ارادہ اور عمومی باطنی تعلیل کو محض تجریدات (abstractions) سمجھنے لگے۔

لیکن ایک ایسی ہستی، جو اپنے افعال اور اُن کو انجام دینے والی سرگرمی سے آگاہ ہے، اُسے محض ایک خارجی شے کی طرح کیوں لیا جائے؟ بے شک ذہن اپنی مطلق ماہیت میں ناقابلِ حصول ہے۔ لیکن خالص مابعد الطبیعیات کے اِس زاویے اور تجربیت پسندوں کے اُس زاویے کے درمیان ایک تیسرا نکتۂ نظر ہے، یعنی خود انعکاسی (self-reflection) کا نظریہ۔ یہ نکتۂ نظر موضوع (subject) کو ایک ہی وقت میں اپنی کیفیات سے اور اُن مخفی اسباب سے، جن کا وجود ہم اپنے سے باہر فرض کرتے ہیں، ممتاز کرتا ہے۔ شعور کا بنیادی امر ارادی کوشش ہے، جس کے ذریعے ہم "انا" (ego) اور "غیر انا" (non-ego) کو اُن کی باہمی ضد میں پہچانتے ہیں۔

معرفت کا مواد وہ معروض ہے، جو "میں" کی مخالفت میں کھڑا ہے، اور اُس کی صورت "ارادہ" ہے۔ یہ صورت پہلے سے دی ہوئی (a priori) نہیں بلکہ خارجی تجربے سے حاصل کر کے انعکاس کے ذریعے مرتب کی جاتی ہے۔ یوں شعور کو اب عقل کے تابع نہیں بنایا جاتا، بلکہ یہ عقل کا اصل ماخذ ہے۔ خلاصہ یہ کہ نفسیات کو مابعد الطبیعیات کے ساتھ یکساں کر دیا گیا۔

جرمنی میں نفسیات کا فلسفے کے تابع رہنا:

جبکہ فرانس اور انگلستان میں فلسفہ اور نفسیات کو خلط ملط کرنے کا رجحان تھا۔ جرمنی میں نفسیات کو اب بھی عمومی اور منظم فلسفہ کے تابع سمجھا جاتا رہا۔ کانٹ کی تین بڑی تنقیدیں (Three Great Critiques) بالکل اُن تین بڑی صلاحیتوں کے مطابق ہیں، جو وہ انسانی ذہن کو دیتا ہے۔ مثلاً؛

1۔ تنقیدِ عقلِ محض (Critique of Pure Reason): قوتِ معرفت

2۔ تنقیدِ قوّتِ حکم (Critique of Judgment): احساس و جمالیات

3۔ تنقیدِ عقلِ عملی (Critique of Practical Reason): فعّالیّت و اخلاق

لیکن کانٹ کا طریقہ لاک یا اسکاٹش فلسفیوں کی طرح تجرباتی نہیں، اور نہ ہی مین ڈی بیران کی طرح وجدانی (intuitive)، بلکہ تنقیدی (critical) ہے۔ وہ تجزیے کے ذریعے اُن خالص صورتوں (pure forms) کو علیٰحدہ کرتا ہے، جو ہر معیّن فکر کی شرائط ہیں، اور اُن صورتوں کو ذہنی اور خارجی دنیا (دونوں) کے مظاہر پر منطبق کرتا ہے۔

ذہن اپنی حقیقت میں خود کو نہیں جانتا۔ وہ صرف ویسا ہی جانا جاتا ہے، جیسا وہ ظاہر ہوتا ہے، نہ کہ جیسا وہ بذاتِ خود ہے۔ اِس لیے نہ تو ہمیں توقع رکھنی چاہیے کہ روح کو وجدانی طور پر جان سکیں گے، اور نہ ہی نفسیاتی مظاہر سے استدلال کرکے اُس ماورائی ہستی تک پہنچ سکیں گے، جو اُن کے پیچھے ہے۔ اسکاٹش مکتب کی طرح کی تجربی نفسیات خالص فلسفے کا حصہ نہیں بلکہ طبعی و طبیعی علوم کا ایک شعبہ ہے، جسے کانٹ نے "انسانیات" (Anthropology) کے تحت رکھا۔

فشٹے، شیلنگ اور ہیگل کے نزدیک نفسیات نہ تو شعور کے حقائق کا تجربی مطالعہ تھی، اور نہ ہی "میں" اور اُس کی قوتوں کی سائنس۔ بلکہ یہ روح کی تاریخ تھی، جو پیشگی (a priori) اُس کے متواتر مراحل میں تعمیر کی گئی۔ اُس کا مقام کلّی وجود کی تخلیق کے منطقی استدلال میں تھا۔ روح کی تعریف سے ہی اُس کی ترقی کے لازمی مراحل اخذ کیے جاتے تھے۔

ہربرٹ (Herbart) آج کی جرمن سائنسی نفسیات کا پیش رَو تھا۔ اُس کے نزدیک نفسیات اب بھی مابعد الطبیعیات پر انحصار کرتی تھی۔ اُس کا نقطۂ آغاز "وجود" کی تعریف تھا۔ لیکن اِسی تعریف نے اُسے مجبور کیا کہ وہ نفسیات کو "ذہن کی میکانیات" قرار دے، اور نفسیاتی طریقے کے نمونے کو ریاضی کے طریقے میں تلاش کرے۔

جیسے فزیالوجی میں جسم ریشوں (fibres) سے بنا ہوا سمجھا جاتا ہے، ویسے ہی اُس کے نزدیک ذہن مظاہراتی تصورات (representations) سے بنا ہے۔ یہ تصورات ایک دوسرے کے مقابل آتے ہیں، ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں، اور میکانی قوانین کے تحت توازن میں رہتے ہیں۔ یہی ذہن کی پوری زندگی ہے، اور نفسیات دراصل اُن ریاضیاتی قوانین کو دریافت کرنے کی کوشش ہے، جو اِس عمل اور ردِّ عمل پر حکومت کرتے ہیں۔

نفسیات کے موضوع اور طریقے کی تبدیلی: ارتباطی مکتبِ فکر (Associationist School) اور نفسی طبیعی مکتبِ فکر (Psycho-physical School):

ارتباطی مکتبِ فکر (Associationist School) کے ماہرینِ نفسیات، مثلاً جان سٹورٹ مل، بین، اور ہربرٹ اسپنسر، اور جرمن مکتبِ فکر کے فیشنر (Fechner) اور وُنٹ (Wundt)، کی بدولت نفسیات زیادہ سے زیادہ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) سے الگ ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کر رہی ہے۔ اب نفسیات "روح کا علم" نہیں رہی، بلکہ ذہنی یا باطنی حقائق اور اُن کی جسمانی اور فزیولوجیکل تعلقات کا مطالعہ بن چکی ہے۔ مقصود اب "عِلَل" تلاش کرنا نہیں، بلکہ "قوانین" کو دریافت کرنا ہے۔ محض شعور کا مشاہدہ، جو حد سے زیادہ محدود تھا اور انسانی ذہن کو فلاسفہ کے ذہن سے یکساں سمجھنے کا رجحان رکھتا تھا، کافی نہیں سمجھا گیا۔ بلکہ اب حیوانی زندگی، ابتدائی اقوام کی زندگی، ذہنی فزیولوجی اور پیتھالوجی، زبانوں، اور قدیم تہذیبوں کے آثار سے بھی حقائق فراہم کیے جاتے ہیں۔ یعنی ذہنی زندگی کے آزادانہ مطالعے کے تمام اجزاء کو یکجا کرنا، یہی آج کی نفسیات کا طریقِ کار ہے۔ (دیکھیے: ربو، Psychologie anglaise، 1875؛ Psychologie allemande، 1885)۔

انگلستان کی ایسو سی ایشن ازم پر مبنی نفسیات، جس کی بنیاد ڈیوڈ ہیوم نے رکھی، تھامس براؤن نے جاری رکھی اور جیمز مل اور اُس کے فرزند جان سٹورٹ مل نے اُسے ترقی دی، آج بھی سکاٹش نفسیات کی طرح داخلی اور ذاتی مشاہدے کا علم ہے۔ مگر یہ اب شعور کی براہِ راست وجدانی تفسیر نہیں رہی، جو پیچیدہ حقائق کو سادہ مظاہر اور حاصل شدہ صلاحیتوں کو فطری اصول قرار دے دیا کرتی تھی۔ اِس مکتبِ فکر نے نفسیاتی تجزیے کے ذریعے ناقابلِ تحلیل اجزاء اور اُن قوانین کو تلاش کرنے کی کوشش کی، جن کے تحت یہ اجزاء باہم جُڑتے ہیں۔ یوں یہ محض توصیف سے آگے بڑھ گئی اور مابعد الطبیعیاتی مفروضوں سے آزاد ہو کر سائنسی حیثیت کا دعویٰ کرنے لگی۔ ہارٹلے کی تصانیف میں اور معاصرین میں خصوصاً بین اور خاص طور پر ہربرٹ اسپنسر کے ہاں اِس ذاتی تجزیے کے ساتھ ساتھ فزیولوجیکل حالات کا بھی تجزیہ شامل کیا گیا۔

یہی زاویۂ نظر جرمنی میں بھی غالب ہے۔ وُنٹ، ویبر اور فیشنر کی فزیولوجیکل نفسیات کا پہلا اصول یہ ہے کہ "ہر نفسی حالت کا تعلق ایک یا زیادہ جسمانی واقعات کے ساتھ ہوتا ہے" (ربو، Introduction, XI)۔ لہٰذا فزیولوجیکل نفسیات کا موضوع اُن عصبی مظاہر کا مطالعہ ہے، جو شعور کے ساتھ وابستہ ہوں۔ اُن کی سب سے واضح مثال انسان میں پائی جاتی ہے، مگر پورے حیوانی سلسلے میں بھی اُن کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔

نفسیات اور فزیالوجی کا فرق یہ ہے کہ فزیالوجی عصبی مظاہر کا مطالعہ شعور سے الگ کرتی ہے، جبکہ نفسیات اِن ہی عصبی مظاہر کا مطالعہ شعور کے ساتھ مل کر کرتی ہے۔ اِس نئی نفسیات کا طریقہ تجربی (Experimental) ہے۔ چونکہ خارجی اور داخلی مظاہر گہری وابستگی رکھتے ہیں، اِس لیے جب ہم خارجی مظاہر میں تبدیلی لاتے ہیں تو داخلی مظاہر بھی بدلتے ہیں۔ یہی وہ طریقہ ہے، جسے مل نے "Method of Concomitant Variations" کہا ہے۔ اِس تبدیلیٔ طریقِ کار کے باعث نفسیات اب محض توصیفی نہیں رہی، بلکہ ایک توضیحی (Explanatory) سائنس ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔ یہ نئی نفسیات شعور کے براہِ راست اور فطری علم کے مقابل ایک سائنسی اور بالواسطہ علم پیش کرتی ہے۔ (ربو، Introduction, XI–XV)

تاہم نفسیاتی تجربے کے یہ سائیکو فزیکل طریقے، جیسا کہ وُنٹ نے بھی مانا، صرف اُن معاملات پر لاگو ہو سکتے ہیں، جہاں ذاتی مظاہر کا باقاعدہ انحصار خارجی اشیاء پر ہوتا ہے، جن سے ہمارا شعور مربوط ہے۔ اِس کا مطلب ہے کہ نفسیات میں طبعی تجربے کا میدان کافی محدود ہے۔

یوں طبعی تجربے کی ناکافی حیثیت ہمیں دوبارہ فزیولوجیائی مشاہدے اور تجربے کی طرف لے آتی ہے۔ مزید یہ کہ نفسیاتی مظاہر کی اپنی نوعیت ہمیں ایک نئے طریقے پر مجبور کرتی ہے، جسے "نسلی طریقہ" (Ethnical Method) کہا جا سکتا ہے (ربو، Psych. all., ص 41 وغیرہ)۔ ذہن اپنے مظاہر میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ اپنے قوانین کو اُن میں بروئے کار لاتا ہے۔ اِس لیے ہم اپنے ذاتی ذہن کا نہیں، بلکہ انسانی ذہن کا مطالعہ اُس کے بیرونی اظہار (مختلف اقوام و رسوم، تاریخ، اور تہذیب) میں کر سکتے ہیں۔ علم، ادب اور فن کی تخلیقات بھی قیمتی معلومات فراہم کرتی ہیں، لیکن زبان اور اُس کے قوانین سے زیادہ بامعنی کچھ نہیں۔ کیونکہ زبان ذہنی اعمال کی مجسم صورت ہے، جو ذہن خود بخود اور اپنی ہی شبیہ پر تخلیق کرتا ہے، بغیر اِس کے کہ غور و فکر کے ذریعے اپنے قوانین کی کارکردگی کو بگاڑ دے۔

نتیجہ: نفسیات موضوعی طریقے کے بغیر نہیں چل سکتی:

نفسیات کو مجبوراً اندرونی مشاہدے (Introspective) سے خارجی مشاہدے (Objective) کی طرف جانا پڑا۔ مگر آخر کار یہ ضروری ہے کہ اِن خارجی طریقوں کو مکمل کرنے کے لیے دوبارہ موضوعی طریقے کی طرف رجوع کیا جائے، جسے ہم بہرحال ہر حال میں استعمال کرتے ہیں۔ خیالات کی پیداوار کا مطالعہ اہم ہے، لیکن اُن کی اصل اہمیت اِس بات میں ہے کہ وہ ہمیں پیچھے موجود فکر سے کیا بتاتے ہیں۔ کوئی شخص یورپ کے تمام عجائب گھروں میں جا کر اُن کے شاہکار دیکھ لے، تب بھی جمالیاتی تخلیق یا احساس کی اصل حقیقت واضح نہ ہو گی۔ ذہن کو صرف ذہن کے ذریعے ہی جانا جا سکتا ہے۔ ہم فکر کی پیداوار کو

باہر سے نہیں دیکھتے بلکہ اندر سے اُس کے گواہ بنتے ہیں۔ ارسطو نے کہا تھا: "آدمی وہی جانتا ہے، جو خود کرتا ہے"۔ یہ بات خاص طور پر ذہن کے علم پر صادق آتی ہے۔

لہٰذا نفسیات خواہ کتنی ہی بدلے، خواہ کتنی ہی نئی سائنسوں سے مدد لے، ہمیشہ ذہنی مشاہدے کا علم رہے گی، یہ ہمدردی کی تخلیق ہے۔ غور و فکر ہمیشہ نفسیاتی تحقیق کا اصل اصول رہے گا، کیونکہ یہی خاموش فکر کی پیداوار کو زبان بخشتا ہے۔ مگر اب یہ اندازے اور مفروضے قائم کرنے کے بجائے سائنسی تحقیق کے صبر کو اپنائے گی، اور اِس اعتراف کو قبول کرے گی کہ علم میں کچھ خلا ناگزیر ہیں۔ یہ حقائق، تجربات اور تاریخ سے تحریک لے گی۔ سائنس کی روح بدلے گی، اِس کے طریقے بہتر ہوں گے۔ ہم خیالات کو حقائق میں ڈھونڈیں گے، لیکن بالآخر یہ خیالات ذہن کے اپنے ہی انعکاس سے جنم لیں گے۔ بظاہر ایسا لگے گا، جیسے ہم ذہن کو باہر سے دیکھ رہے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اُس اندرونی روشنی کے بغیر باہر سے کچھ بھی نہیں جانا جا سکتا۔

دیگر تمام علوم کی طرح نفسیات مابعد الطبیعیات (Metaphysics) سے الگ ہو چکی ہے۔ کیونکہ یہی سائنسی ترقی کا قانون ہے۔ ذہن کو اگر ایک "موضوع" (Object) کے طور پر دیکھا جائے تو یہ مثبت علوم (Positive Sciences) کے دائرے میں آتا ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے، جس پر انگلستان، جرمنی اور حتیٰ کہ فرانس کے معاصر ماہرینِ نفسیات نے اپنے طریقے قائم کیے ہیں۔ لیکن ذہن بہرحال "فاعل" (Subject) ہی رہتا ہے، یعنی ہر علم کا اصل منبع اور اصول۔ کوئی شک نہیں کہ نفسی حقائق دراصل فزیولوجیائی حقائق کا داخلی یا موضوعی پہلو ہیں۔ لیکن اِسی کے ساتھ، اور زیادہ سچائی کے ساتھ، یہ کہنا درست ہے کہ چونکہ نفسی حقائق ہی وہ واحد حقائق ہیں، جنہیں ہم براہِ راست جانتے ہیں، اِس لیے جسمانی حقائق دراصل نفسی حقائق کا خارجی یا معروضی پہلو ہیں۔ خود "شے" کو دیکھنے کا عمل ہمیں دوبارہ "فاعل"، یعنی ذہن کی طرف لوٹا دیتا ہے۔ دنیا ہمیں فکر کی طرف واپس لے آتی ہے۔

اگر تجربی نفسیات (Empirical Psychology) مکمل ہو بھی جائے، تب بھی فکر کی بنیادی شرائط کا مطالعہ باقی رہتا ہے۔ یعنی وہ "زُمرے" (Categories)، جن کے تحت تمام حقائق کو لانا ضروری ہے تاکہ وہ ایک ہی شعور کی وحدت میں شامل ہو سکیں۔ لیکن "اشیاء کو ذہن کی روشنی میں دیکھنا" دراصل مابعد الطبیعیات ہے، جو علم کی تنقید کا منتہیٰ ہے، اور فکر کی ضروری شرائط کا مطالعہ ہے۔

باب سوم

حواس اور خارجی ادراک

(The Senses and External Perception)

خارجی ادراک (External Perception) کا مسئلہ دو الگ سوالات پر مشتمل ہے:

1۔ سوالِ واقعہ (Quaestio facti):

ہم بیرونی دنیا کے ساتھ کس طرح اور کس عمل کے ذریعے تعلق قائم کرتے ہیں؟

2۔ سوالِ حق (Quaestio juris):

ہم دراصل بیرونی دنیا کے بارے میں کیا جانتے ہیں؟

پہلا سوال تجربی نفسیات سے تعلق رکھتا ہے، اور دوسرا سوال علم کی تنقید (Criticism of Knowledge) سے۔ خارجی ادراک کے مسئلے کی تاریخ میں یہ دونوں سوال ہمیشہ شامل رہے ہیں، اور کبھی واضح طور پر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے گئے۔ ابتدائی فلاسفہ نے علم میں "فاعل" (Subject) کے کردار کو تسلیم نہیں کیا۔ احساس کو مماثل یا متضاد عناصر کے تماس سے سمجھایا گیا۔

قبل سقراطی دور (Pre-Socratic) کے فلسفے میں ہمیں پہلے ہی سے حواس کی ایک "فزیولوجی" ملتی ہے، اور اُن کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کا ایک ابتدائی تجزیہ بھی۔ مگر اِن ابتدائی کوششوں کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے دو باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے:

1۔ وہ تصورات، جو آج ہمیں بالکل واضح دکھائی دیتے ہیں، اُس وقت انسانی ذہن میں تب تک ویسے ہی مبہم اور غیر واضح تھے، جیسے ایک جرثومے (Germ) میں جاندار کے مختلف اعضا ایک وحدت میں مخفی ہوتے ہیں۔

2۔ سوفسطائیوں (Sophists) سے پہلے علم میں "فاعل" (Subject) کے کردار کا سرے سے اندازہ ہی نہیں لگایا گیا تھا۔ یہ سوال کسی کو نہ آیا کہ ذہن کس حد تک اپنی سرگرمی کو اُس علم میں شامل کرتا ہے، جس کی بنیاد ہی اُس کی فعّالیت پر ہے۔ اِس ابتدائی دور میں غالب خیال یہ تھا کہ احساس کو مماثل عناصر کے باہمی تماس سے سمجھایا جا سکتا ہے۔

الکمایون(Alcmaeon)، ہیراقلیطس(Heraclitus)اور انکسا گورس(Anaxagoras)، لیوسی پس(Leucippus)اور دیمقراطیس(Democritus):

حسی ادراک کی سب سے پرانی وضاحت جو ہمیں ملتی ہے، وہ الکمایون کی ہے، جو کروٹونا کا ایک طبیب تھا اور شاید فیثا غورس(Pythagoras)کا شاگرد یا ہم عصر تھا۔ اُس کے مطابق دماغ روح کا مرکز ہے، اور احساسات حسی اعضاء سے نکلنے والی نالیوں کے ذریعے دماغ تک پہنچتے ہیں۔ خوشبو اُس وقت محسوس ہوتی ہے، جب سانس کے ذریعے وہ دماغ تک ناک سے پہنچے۔ کان کھوکھلا ہے اور ہر کھوکھلی چیز گونجتی ہے۔ لہٰذا جب ہوا حرکت میں کان سے ٹکراتی ہے تو کان بھی گونجتا ہے۔ کان کی سماعتی نالی(Auditory Duct)وہ راستہ ہے، جس سے آواز دماغ تک پہنچتی ہے۔ نظر کو وہ آنکھوں کے پانی کے ذریعے سمجھاتا ہے، جو روشن اور شفاف اجسام کی عکاسی کرتا ہے(تھیوفراسٹس، De Sensu)۔ اِس نظریے میں خارجی جسم کی کیفیت دماغ تک منتقل ہوتی ہے، اور اصل مسئلہ یہ تھا کہ یہ انتقال کس طرح ممکن ہے۔

ہیراقلیطس اور اناکسا گورس کے مطابق احساس مماثل سے نہیں بلکہ متضاد سے پیدا ہوتا ہے۔ ہیراقلیطس کی تعلیم کے مطابق یہ نتیجہ نکلا کہ متضاد عناصر کا تضاد اور اتحاد ہی ساری حقیقت کی وضاحت کرتا ہے۔ انکسا گورس کے نزدیک "مماثل کا مماثل پر کوئی اثر نہیں ہوتا"، کیونکہ اِس سے کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی۔ ہماری آنکھیں، جو اجسام کا عکس دیتی ہیں، بذاتِ خود تاریک اجسام ہیں۔ ہم صرف اُن درجہ ہائے حرارت کو محسوس کرتے ہیں، جو ہمارے جسم کے درجۂ حرارت سے مختلف ہوں۔

ایمپیدوکلیس کے نزدیک حواس کی تھیوری اُس کی مجموعی تعلیم کا حصہ ہے۔ اُس کے مطابق تمام اجسام میں "سوراخ" (Pores)ہوتے ہیں اور ہر جسم سے لطیف ذرّات یا "نفَس" (Effluvia)نکلتے ہیں، جو بہت باریک ہونے کے باعث نظر نہیں آتے۔ لیکن دوسرے اجسام کے اُن سوراخوں میں داخل ہو جاتے ہیں، جو اُن سے مطابقت رکھتے ہیں۔ چونکہ ہر تبدیلی آمیزش یا جدائی سے پیدا ہوتی ہے، اِس لیے فاصلے پر اثر ڈالنے کا یہی واحد طریقہ ہے۔ یہی عمومی قانون احساس کی بھی وضاحت کرتا ہے۔ "مماثل کو مماثل کے ذریعے پہچانا جاتا ہے"، پانی کو پانی سے، مٹی کو مٹی سے وغیرہ۔

اِس لیے احساس اُس وقت پیدا ہوتا ہے، جب اشیاء کے ذرّات حسی اعضاء کے مماثل حصوں سے آکر ملتے ہیں۔ چاہے یہ ذرّات سوراخوں کے ذریعے اندر آئیں یا بصارت کی طرح اُلٹا یہ مماثل حصے سوراخوں سے باہر کی اشیاء تک پہنچائے جائیں۔ حواس اور احساس کی گوناگونی اِن سوراخوں کے اختلاف سے ہے۔ ہر حس صرف اُسی چیز کو محسوس کرتی ہے، جو اُس کے سوراخوں کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو اور اُن میں داخل ہو سکے۔ ناک یا منہ میں داخل ہونے والے ذرّات سونگھنے اور چکھنے کو پیدا کرتے ہیں۔ ہوا حرکت میں آکر سماعتی نالی میں داخل ہوتی ہے "جیسے ایک بگل میں"، اور یوں آواز پیدا ہوتی ہے۔ آنکھ ایک

چراغ کی مانند ہے۔ ایمپیدوکلیس یہ سمجھتا تھا کہ اُس نے احساس کی وضاحت کر دی، جب اُس نے یہ دکھا دیا کہ یہ دو مماثل عناصر کے تماس سے پیدا ہوتا ہے، جن میں سے ایک جاندار کا عضو ہے۔ لیکن دوسری طرف، سماعت اور خاص طور پر بصارت کے حوالے سے اُس کی تھیوریوں میں ہمیں ذرا سا یہ تصور جھلکتا ہے کہ احساس میں "فاعل" یعنی ذہن کا بھی کچھ کردار ہے۔

ایٹمیت(Atomistic): لیوسی پس اور دیمقراطیس:

لیوسی پس اور دیمقراطیس کے ایٹمیت مفروضے کے مطابق، ہمارے تمام ذہنی تصورات کو طبعی مظاہر تک محدود کیا جا سکتا ہے، یعنی تمام حسیات اور خیالات دراصل جسم کے مختلف تغیرات ہیں (حوالہ: Stob. Floril. ed. Mein. IV, 233)۔ احساسات وہ تبدیلیاں ہیں، جو بیرونی اثرات کے ذریعے ہم میں پیدا ہوتی ہیں۔ چونکہ ایک جسم کا دوسرے جسم پر ہر اثر تصادم (impact) سے پیدا ہوتا ہے، اِس لیے احساس بھی لمس یا چھونے تک جا پہنچتا ہے اور یہ لمس خود اُن اِخراجات (emanations) کے ذریعے سمجھایا جاتا ہے، جو دُور سے اثر ڈالنے کے لیے پہلے سے فرض کیے گئے ہیں۔

ہمیں اشیاء کی نمائندگی اُس وقت ملتی ہے، جب اُن کے اِخراجات ہمارے جسموں تک پہنچتے ہیں اور اُن میں پھیل جاتے ہیں (Theophr. De Sens. 54)۔ صرف "ہم جنس" ہی "ہم جنس" پر اثر ڈال سکتا ہے۔ یعنی ہمارے حواس صرف اُنہی چیزوں سے متاثر ہوتے ہیں جو اُن سے مشابہ ہوں۔ محسوس اشیاء سے یہ اِخراجات اپنی صورت کھوئے بغیر الگ ہو جاتے ہیں، اور یہ صورتیں (εἴδωλα eidola) آنکھ میں منعکس ہو کر بصارت کا سبب بنتی ہیں۔

آواز دراصل ایٹموں کی ایک لہر (ρεύμα/rheuma) ہے، جو شے سے نکل کر فضا کے ایٹموں کو حرکت میں لاتی ہے، اور جب عناصر کی مناسبت کے باعث یہ ایٹمی لہر جسم میں داخل ہو کر روح کے ایٹموں سے متصل ہوتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے۔ اگرچہ آوازیں اور بصری صورتیں پورے جسم میں داخل ہو جاتی ہیں، لیکن ہم اُنہیں صرف کانوں سے سنتے ہیں اور آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ اعضاء اِس طرح بنائے گئے ہیں کہ وہ آوازوں یا صورتوں کی سب سے زیادہ مقدار کو قبول کر سکیں اور اُنہیں سب سے تیز رفتاری کے ساتھ گزرنے کا راستہ فراہم کریں۔

ابتدائی تنقید کی کوششیں: عقلِ سلیم بمقابلہ حسی علم:

اِس حسیات کی طبیعیات کے ساتھ ساتھ ہمیں حسی علم پر سب سے پہلی تنقیدی کوششیں بھی ملتی ہیں۔ فیثا غورس، پارمینیدس، ہیرا قلیطس، انکساغورس اور حتیٰ کہ دیمقراطیس کے ہاں بھی "حقیقی علم" کو "حس" کے مقابل رکھا گیا۔ پارمینیدس نے حواس سے حاصل شدہ علم کے بالمقابل "وجود کی وحدت" پیش کی۔ ہیرا قلیطس نے "کثرتِ مطلق"،

انکساغورس نے "جسمانی اشیاء کے التباس اور آمیزش" کو، اور دیمقراطیس نے اِس حقیقت کو کہ ایٹم اور خلاء، جو اُس کے نزدیک تمام حقیقت کے اجزاء ہیں، حواس کے ذریعے محسوس ہی نہیں کیے جاسکتے۔

تاہم یہ بات ذہن نشین رہے کہ اُن میں سے کسی فلسفی نے بھی ہمارے علم کو ذہنی قوانین کی روشنی میں تنقید کے طور پر پرکھنے کی کوشش نہیں کی۔ اُن کا فلسفہ تنقیدی نہیں بلکہ "ایمانی" (dogmatic) تھا۔

اِن اولین نفسیاتی کوششوں میں ہمیں اوّلیں اور ثانوی اوصاف (qualities) کی تمیز بھی ملتی ہے، جس کا سہرا سب سے پہلے دیمقراطیس کے سر ہے۔ اُس کے مطابق اجسام کے اوصاف آخر کار ایٹموں کی مقدار، جسامت، شکل اور باہمی نسبت تک محدود کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ اِن اوصاف میں فرق کیا جائے۔ بعض اوصاف (جیسے وزن، سختی اور کثافت) براہِ راست ایٹموں کی فطرت سے ماخوذ ہوتے ہیں، اور بعض (مثلاً رنگ، حرارت اور آواز) ایٹموں کے مختلف امتزاج سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن دراصل وہ اُس خاص طریقے کی نمائندگی کرتے ہیں، جس سے ہم اُن کے امتزاج کو محسوس کرتے ہیں (Theophr. De sens. 69)۔

سوفسطائی نقطۂ نظر: پروٹاگورس اور نسبیتِ علم:

سوفِسطائیوں کے ہاں زاویہ نظر بدل گیا۔ یہاں علم کی ذہن سے وابستگی (relativity) دریافت ہوئی۔ پروٹاگورس ہیراقلیطس کے ساتھ کہتا ہے: "سب کچھ حرکت ہے"۔ لیکن وہ اُس مطلق عقل کو ختم کردیتا ہے، جس کے ذریعے ہیراقلیطس کے ہاں کائناتی تغیر و تبدّل کو نظم ملتا ہے۔

پروٹاگورس کے نزدیک تمام علم "احساس" ہے، اور ہر احساس کو فاعل (subject) اور مفعول (object) کی باہمی حرکت کے تصادم سے سمجھایا جاسکتا ہے۔ اِس سے پروٹاگورس یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ نہ تو احساس میں کوئی مستقل حقیقت ہے، نہ ہی محسوس اوصاف میں۔ یہ دونوں صرف اُس وقت موجود ہوتے ہیں، جب دو مظاہر ایک دوسرے سے متصادم ہوں۔ اِسی سے اُس کا مشہور قول پیدا ہوا: "انسان (یعنی ہر فرد) ہر چیز کا پیمانہ ہے" (افلاطون، Theaetetus 152a)۔ مطلب یہ کہ سب کچھ اضافی ہے، کچھ بھی قائم بالذّات موجود نہیں، ہر چیز حالتِ تغیّر میں ہے۔ اِس نئی دریافت کا پہلا نتیجہ تشکیک (scepticism) تھا۔

افلاطون: حسیات کی طبیعیات اور علم میں اُس کا کردار:

افلاطون پروٹاگورس کے ساتھ اِس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ محسوس اوصاف موضوع (subject) اور معروض (object) کے باہمی تعلق سے پیدا ہوتے ہیں، اور اِس لیے وہ حقیقت بذاتِ خود نہیں بلکہ حقیقت کی علامتیں یا اظہارات ہیں۔ دنیا جسم پر اثر انداز ہو سکتی ہے، کیونکہ جسم اُنہی عناصر سے بنا ہے، جن سے دنیا۔ احساس دراصل ایک بیرونی تاثر ہے، جو جسم کے راستے روح تک پہنچتا ہے۔

مختلف محسوس اوصاف کا سبب وہ مختلف حرکات ہیں، جو تاثر جسم کو منتقل کرتا ہے اور جسم آگے روح کو۔ مثلاً حرارت کا احساس اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب آگ اپنے ایٹموں کے چھوٹے پن، نوکیلے پن اور انتہا درجے کی حرکت پذیری کے باعث جسم کے عناصر میں داخل ہو کر اُنہیں توڑ دیتی ہے۔ ذائقہ اور بُو درمیانی حواس ہیں، جن سے ہم بلند تر حواس (سماعت اور بصارت) کی طرف بڑھتے ہیں۔ آواز ہوا کی ایک اضطرابی حرکت ہے، جو کان کے ذریعے دماغ اور رگوں سے ہوتی ہوئی روح تک پہنچتی ہے۔

افلاطون ہمیشہ اُس واسطے کو متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے، جس کے ذریعے بیرونی حرکت روح تک منتقل ہوتی ہے۔ بصارت میں واسطہ ہَوا نہیں بلکہ روشنی ہے۔ روشنی ایک قسم کی آگ ہے، جو بیک وقت آنکھ کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ آنکھ سے نکلنے والی روشنی گویا سامنے کی روشنی سے ملنے جاتی ہے۔ یوں بصارت ایک بیرونی حرکت کا نتیجہ ہے، جو پہلے خارجی روشنی کو، پھر آنکھ کی روشنی کو، اور آخرکار روح کو منتقل ہوتی ہے۔

رات کے وقت آنکھ کی روشنی جب خارجی روشنی سے نہیں ملتی تو یہ تسلسل ٹوٹ جاتا ہے اور ہم دیکھ نہیں پاتے (Tim. 45)۔ چونکہ بصارت میں آنکھ کی داخلی روشنی کا بھی حصہ ہے، اِس لیے اُس میں ایک "ذہنی / اندرونی" پہلو شامل ہے۔ افلاطون اُسے مانتا اور ثابت کرتا ہے، جب وہ دکھاتا ہے کہ مختلف بصری احساسات کا اصول دراصل اِنہی دو روشنیوں (اندرونی اور بیرونی) کے ملاپ کے تعلق میں پوشیدہ ہے۔

افلاطون: محسوس علم کی قدر و قیمت:

افلاطون کے نزدیک محسوس علم (Sensible Knowledge) کی کیا حیثیت ہے؟ وہ نہ تو مکان (space) کی حقیقت سے انکار کرتا ہے اور نہ ہی حرکت (motion) کی۔ مگر اُس کے خیال میں وہ اجسام نہیں، جو ہمارے حواس کو دکھائی دیتے ہیں بلکہ ریاضیاتی عناصر حرکت کرتے ہیں، یعنی چھوٹے چھوٹے مثلث (triangles) جن کے امتزاج سے چار بنیادی عناصر وجود میں آتے ہیں (تیماؤس، c53)۔

افلاطون ہیراقلیطس کی طرح یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ محسوس اشیاء کی کوئی مستقل ماہیت نہیں۔ وہ ہمیشہ تغیّر اور تبدیلی کی حالت میں ہیں اور اُن کی کوئی قطعی تعریف ممکن نہیں۔ جو لوگ حواس پر اعتماد کرتے ہیں، وہ اُن قیدیوں کی مانند ہیں، جو غار میں بند ہیں اور دیوار پر پڑنے والے سایوں کو ہی حقیقت سمجھتے ہیں (جمہوریہ، کتاب ہفتم)۔

محسوس علم دو طرح کا ہے؛

1۔ جب یہ اجسام سے متعلق ہو تو اُسے ایمان/گمان (πίστις/pistis) کہا جاتا ہے، اور

2۔ جب یہ صرف اجسام کی صورتوں یا سائے کو دہراتا ہے (جیسے خوابوں میں) تو یہ محض قیاس یا گمانِ باطل (εἰκασία/eikasia) ہے۔

تاہم حسیات ہمارے مجموعی علم کے نظام میں ایک جگہ رکھتی ہیں۔ فکر (thought) کا کام یہ ہے کہ محسوس سے معقول (intelligible) کی طرف ارتقا کرے، اور احساس (sensation) اِسی سفر کا پہلا زینہ ہے، جو "تصور" (Idea) تک لے جاتا ہے۔

کچھ حسیات ہمیں معقول کی طرف جگاتی ہیں، خصوصاً وہ جو تضاد پر مشتمل ہوں (جمہوریہ، کتابِ ہفتم)۔ ایک ہی شے بیک وقت بھاری بھی ہے اور ہلکی بھی، بڑی بھی اور چھوٹی بھی، واحد بھی اور کثیر بھی۔ جب ذہن اِن تضادات سے ٹکراتا ہے تو وہ جاگتا ہے اور محسوسات سے عظمت و صِغرت، وحدت و کثرت کے خیالات کی طرف بلند ہوتا ہے۔ یہ ذہن کی پہلی کوشش ہے کہ وہ "معقول" تک رسائی پائے۔

ارسطو: احساس کی شرائط: مخصوص، عام اور عرضی محسوسات:

ارسطو کے نزدیک حِسّی روح (sensitive soul) حیوانی زندگی کا اصول ہے۔ جانور کے لیے زندہ ہونا دراصل محسوس کرنا ہے۔ حسی ادراک (αἴσθησις/aesthesis) بنیادی طور پر ایک امکان (δύναμις/dynamis) ہے۔ ہر حس دو متضاد اوصاف کے بیچ ڈولتی ہے۔ مثلاً؛

1۔ بینائی، سفیدی اور سیاہی کو محسوس کرتی ہے۔

2۔ سماعت، تیز اور بھاری آواز کو۔

3۔ ذائقہ، مٹھاس اور کڑواہٹ کو۔

لیکن احساس محض امکان یا مطلق بے حِسی نہیں ہے۔ بلکہ یہ فعّالیّت کی طرف میلان رکھتا ہے "ἐκ τοῦτο ἄγει" (De Sensu 4,10)۔ اِس کی فعّالیّت ایک تبدیلی (ἀλλοίωσις/alloiōsis) ہے۔ مگر ایسی تبدیلی، جو

روح کو عدمِ کمال کی حالت سے، جس میں وہ صرف محسوس کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے) ایک زیادہ کامل حالت میں لے آتی ہے، جس میں وہ بالفعل محسوس کرتی ہے۔

احساس کے امکان سے حقیقت میں منتقل ہونے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہے؛

1۔ محسوس شے(sensible object)کی موجودگی۔

2۔اعضاء(organs)کی شمولیت،اور

3۔واسطہ(medium)کا ہونا۔

احساس پورے جسم میں پھیلا ہوا ہے۔ مگر اِس کا مرکزی مقام "قلب" ہے، جو مختلف تاثرات کو جمع کرنے کا مرکز ہے۔ عام اعضاء کے علاوہ ہر حِس کے اپنے مخصوص اعضاء بھی ہیں۔ یہ عضو نہیں ہے، جو محسوس کرتا ہے، بلکہ اُس کی "صورت" یا "مقصد"(τέλος/telos)ہے۔یعنی گویا عضو کی "روح" محسوس کرتی ہے۔

مزید یہ کہ محسوس ہونے کے لیے واسطہ ضروری ہے، جو محسوس شے کی حرکت کو عضو تک پہنچاتا ہے۔ لمس میں یہ واسطہ گوشت ہے، جبکہ باقی حواس میں یا تو ہَوا ہے یا پانی۔ اِس طرح دیمقراطیس کے "ایڈولا"(eidola)یعنی اِخراجات، غیر ضروری ٹھہرتے ہیں۔

احساسات کی تقسیم:

ارسطو سب سے پہلے "مخصوص محسوسات"(special sensibles)کا ذکر کرتا ہے۔ ہر حِس بالقوّہ اُن متضاد اوصاف کا مجموعہ ہے، جو شے میں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً؛

1۔ لمس بالقوّہ چھونے والی خصوصیت ہے، اور

2۔بینائی بالقوّہ سیاہی و سفیدی اور رنگوں کے درجات وغیرہ ہیں۔

لیکن ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ سفیدی مٹھاس نہیں ہے اور سیاہی کڑواہٹ نہیں؟ یہ لازماً کسی حِس کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ لیکن نہ بینائی سے ممکن ہے اور نہ ذائقہ سے۔ کیونکہ اِن کے درمیان کوئی مشترک پیمانہ نہیں۔ اِس وضاحت کے لیے ارسطو "حِسّ عامہ"(common sense)کو ماننے پر مجبور ہوتا ہے، جس کا مقام دل ہے۔ یہی "حِسِّ عامہ" سب حواس کا اصول ہے۔ وہ دیکھتی ہے بینائی کے ذریعے، چھوتی ہے لمس کے ذریعے، اور تمام محسوسات کو یکجا کر کے اُن کا تقابل کرتی ہے۔

یہی "عام حس" اِن تمام حواس کی معاونت سے "عام محسوسات" (common sensibles) کو اخذ کرتی ہے، یعنی وہ عمومی اوصاف، جو ہر حس کسی نہ کسی پہلو سے محسوس کرتی ہے اور جو سب کے لیے مشترک ہیں۔ مثلاً؛ حرکت، سکون، توسیع، شکل، عدد اور وحدت وغیرہ۔

عرضی محسوسات (Incidental Sensibles):

اپنی شاندار تحلیل میں ارسطو ایک اور فرق قائم کرتا ہے۔ مخصوص اور عام محسوسات کے علاوہ "عرضی محسوسات" بھی ہیں، جنہیں آج ہم "اکتسابی ادراکات" (acquired perceptions) کہتے ہیں۔ حواس بیک وقت عمل کرتے ہیں۔ جب میں کوئی پھل چکھتا ہوں تو میں اُسے دیکھ بھی رہا ہوتا ہوں۔ چنانچہ مستقبل میں اُس کا رنگ اُس کے ذائقے کو یاد دلانے کے لیے کافی ہوگا۔ یہ ہے "sensibile per accidens" (عرضی محسوس)۔

جدید ماہرینِ نفسیات کی طرح ارسطو بھی اِس میں "حواس کی غلطیوں" کی توضیح دیکھتا ہے۔ جب کسی حس کو اُس کے اصل موضوع سے جوڑا جائے تو وہ کبھی دھوکہ نہیں دیتی۔ لیکن جب اُسے عرضی محسوسات سے منسوب کیا جائے تو وہ کبھی درست اور کبھی غلط ہو سکتی ہے۔ مثلاً اگر میں صرف شور سُن کر یہ قیاس کروں کہ کوئی گاڑی گزر رہی ہے، تو نہ میری سماعت اور نہ بصارت نے مجھے دھوکہ دیا، بلکہ یہ میری قیاسی نسبت کی غلطی ہے۔ البتہ اعلیٰ دماغی صلاحیتیں (higher faculties) اِن غلطیوں کی اصلاح میں مددگار ہو سکتی ہیں۔

محسوس علم کی اہمیت:

ہم حواس کے ذریعے کیا ادراک کرتے ہیں؟ اِحساس (αἴσθησις) نفس کی وہ قابلیت ہے، جو مادی اجزاء کے بغیر محسوس صورتوں کو قبول کرتی ہے، "بالکل اُسی طرح، جیسے موم مُہر کا نقش قبول کرتا ہے، بغیر اُس لوہے یا سونے کے، جو اُس مُہر میں موجود ہے" (دی انیما، II, 12)۔ لہٰذا ہمیں قدما (ایمپیدوکلیز، دیمقراطیس) کے ساتھ یہ نہیں کہنا چاہئے کہ چونکہ صرف مشابہ مشابہ کو پہچانتا ہے، اِس لئے ادراک ہمارے اندر موجود مادی عناصر کے اور خارج میں موجود عناصر کے اتحاد کا نام ہے۔

چیزیں نفس میں صورت (form) کے طور پر موجود ہوتی ہیں، نہ کہ مادے کے طور پر۔ نفس وہی بن جاتا ہے، جسے وہ محسوس کرتا ہے۔ وہ ہر چیز ہے (پتھر کی صورت، مکان کی صورت) اور وہ صورتوں کی آماجگاہ ہے (τόπος τῶν εἰδῶν)۔ اِسی لئے ضروری نہیں کہ ہر حس کے پیچھے ایک دوسری حس فرض کی جائے، جو پہلی کے ذریعے محسوس کی گئی چیز

کو بھی محسوس کرے۔ دیکھنے میں موجود حس بظاہر خود رنگ بن جاتی ہے، جسے وہ دیکھتی ہے۔ ایک ہی حس ہمیں بیک وقت شے اور اپنی سرگرمی کا شعور بخشتی ہے، کیونکہ یہ دونوں در حقیقت ایک ہی چیز ہیں۔

لیکن محسوس کیفیت کہاں ہے؟ سفیدی یا سیاہی کہاں موجود ہے؟ ارسطو کا جواب ہے کہ محسوس کیفیت نفس میں ہے۔ "جس طرح فعّال حرکت اُس چیز میں پیدا ہوتی ہے، جو منفعل طور پر حرکت پاتی ہے، اُسی طرح محسوس شے کا عمل اور حاسیت کا عمل دونوں حساس وجود میں پائے جاتے ہیں" (ڈی انیما، III, 2, 6)۔ لٰہذا محسوس کیفیت دراصل محسوس شے اور محسوس کرنے والے کے مابین مشترکہ سرگرمی ہے۔ مثال کے طور پر سرخ رنگ اُس وقت تک میری آنکھ اور سورج میں بالقوہ تھا، جب تک میں نے اُسے دیکھا نہیں ے تھا۔ جہاں آنکھ نہیں، وہاں سُرخی بھی نہیں۔ اِس کا یہ مطلب نہیں کہ محسوس کیفیات بالکل اشیاء میں موجود نہیں، وہ بالقوہ وہاں ہوتی ہیں۔ مگر اُن کی فعلیت نفس میں مکمل ہوتی ہے (ڈی انیما 425 sq. b 25)۔

اِس کا خلاصہ یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک محسوس کیفیات ذاتی (subjective) ہیں، یعنی وہ صرف ہمارے ذریعے وجود رکھتی ہیں، لیکن پھر بھی اُن کے مطابق اشیاء میں کچھ نہ کچھ موجود ہوتا ہے۔ محسوس ادراک میں ہمارے سامنے صورت آتی ہے، اور چونکہ صورت ہی ماہیت اور حقیقت ہے، لٰہذا یہ حقیقی معرفت ہے۔ مگر یہ صورت مادے کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ فکر کا کام یہ ہے کہ اُس صورت کو زیادہ سے زیادہ مادے سے الگ کرے، جو ہر چیز کی حقیقت اور صداقت ہے۔ یوں محسوس علم حقیقت کی ایک قسم کی علامت (symbolism) ہے، اور عقلی علم کے مقابلے میں ایسا ہے، جیسے روشنی کی منعکس شعاع براہِ راست شعاع کے مقابلے میں۔

اپی کیورس: دیمقراطیس کے نظریے کی طرف واپسی: حواس کی صداقت کا ثبوت:

اپی کیورس نے دیمقراطیس کے ایڈولا (εἴδωλα) کے نظریے کو اپنایا (دیوجینس، X، خط برائے ہیروڈوٹس)، پھر پرائمری اور سیکنڈری کیفیات کے درمیان اُس کے امتیاز کو قبول کیا۔ اپنے تنقیدی نظام میں وہ حواس کی صداقت کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اُس کے دلائل یہ ہیں؛

1۔ حواس کے ذریعے ہم صرف کوئی خارجی چیز اپنے اندر قبول کرتے ہیں۔ حواس خود حرکت نہیں کرتے، اِس لیے وہ نہ تو دی گئی حرکت میں اضافہ کر سکتے ہیں نہ کمی۔ لٰہذا اگر مجھے سرخی کا احساس ہے، تو لازماً کوئی سرخ ایڈولون موجود ہے۔ یہ دلیل اِس مفروضے پر قائم ہے کہ حواس بالکل منفعل ہیں۔

2۔ ادراک ایک فوری عمل ہے، جس کے ساتھ نہ عکاسی (reflection) شامل ہے نہ حافظہ۔ اِس لیے یہ تاثر کو بالکل ویسا ہی دیتا ہے، جیسا کہ ہے۔ اِس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔

3۔ ہمیں اپنی محسوسات کو ماننا ہی ہو گا۔ کیونکہ ہمارے پاس اُنہیں پرکھنے کا کوئی ذریعہ نہیں۔ کوئی حس خود اپنی تصدیق نہیں کر سکتی، اور نہ ہی دو الگ حواس ایک دوسرے کو پرکھ سکتے ہیں۔ عقل بھی حواس کو پرکھ نہیں سکتی، کیونکہ عقل خود اُنہی کے ذریعے وجود رکھتی ہے۔

اِن نظریاتی دلائل کے ساتھ اپی کیورس ایک عملی نکتہ بھی پیش کرتا ہے کہ اگر ہم حواس کی صداقت پر شک کریں تو "ساری زندگی کے عمل کی بنیاد ختم ہو جاتی ہے" (سیسرو، De Fin. II, 64)۔

رواقیت (Stoicism): محسوس علم کے لیے ذہنی سرگرمی کی ضرورت: غیر متمایزت کا اصول: نئی اکیڈمی کے اعتراضات:

رواقیوں کے نزدیک ہر حقیقت طبعی ہے، اِس لیے تمام حقیقت کا ادراک حواس کے ذریعے ہوتا ہے۔ لیکن وہ اِس معاملے میں اپی کیوریوں سے اختلاف رکھتے ہیں۔ مثلاً؛

1۔ اپی کیوریوں کی محض منفعل حیثیت کے بر خلاف، وہ ذہنی سرگرمی پر زور دیتے ہیں۔

2۔ اپی کیوریوں کی "ڈھیل" (ἄνεσις) کے بر خلاف وہ "کشش اور تناؤ" (τόνος) کو ضروری سمجھتے ہیں۔

اُن کے نزدیک صرف ذہن کی رضاکارانہ سرگرمی ہی ادراک کو علم میں بدل سکتی ہے۔ سب سے پہلے خارجی شے نفس پر ایک نقش (τύπωσις) ڈالتی ہے۔ کلیانتھیس کے نزدیک یہ لفظی معنوں میں ایک ابھرا ہوا نقش تھا۔ مگر کریسیپس کے نزدیک یہ صرف حالتِ نفس میں ایک تبدیلی تھی (ἀλλοίωσις ψυχῆς)۔ اِس نقش سے نفس میں ایک تصویر (visum φαντασία) پیدا ہوتی ہے (سیسرو، Acad. I, 11)۔ یہ ایک منفعل عمل ہے (πάθος)۔ لیکن علم کے لیے لازم ہے کہ اِس تصویر کے ساتھ ذہنی رضا (assent، συγκατάθεσις) شامل ہو۔

ہمارے احساسات خود بھی چھوٹے چھوٹے اسینٹس (assents) ہیں (سیسرو، Acad. II, 33)۔ یہ ہمارے اختیار اور ہماری قوت پر منحصر ہوتے ہیں۔ زینو کے الفاظ میں: "ذہن جو حواس کا سرچشمہ ہے، ایک فطری قوت رکھتا ہے، جسے وہ اُن چیزوں کی طرف مائل کرتا ہے، جو اُسے متاثر کرتی ہیں" (سیسرو، Acad. II, 10)۔

یوں جب ہم کسی تصویر کو قبول کرتے ہیں، وہ ایک یقینی تصور (φαντασία καταληπτική comprehension) بن جاتی ہے۔ یہ روشنی کی مانند ہے، جو خود کو بھی ظاہر کرتی ہے اور دوسروں کو بھی۔ اِس تصور کا تعلق ہمیشہ کسی خارجی حقیقت سے ہوتا ہے اور یہ اُس کی انفرادی خصوصیات (idiosyncratic qualities، ἰδίωματα) کی

نمائندگی کرتا ہے۔ ایسا تصور اپنی قوتِ ثبوت سے پہچانا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ واضح (ἐναργής) اور زور آور (πληκτική) ہوتا ہے، اور ہمیں اپنی طرف سے رضا پر مجبور کرتا ہے۔

تاہم رواقی یہ بھی مانتے ہیں کہ خارجی تاثر کی قوت ہمیشہ اُس ذہنی تناؤ کے متناسب ہوتی ہے، جس کے ساتھ نفس اُسے قبول کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رواقیت کی اِس تھیوری میں سب سے نمایاں چیز یہ ہے کہ ادراک میں ذہنی سرگرمی کا کردار نہایت گہری بصیرت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

حواس اور خارجی ادراک: نئی اکیڈمی (New Academy) کا اعتراض:

رواقیوں کے مقابلے میں نئی اکادمی کے فلاسفہ، ارسسیلاؤس اور کارنیادیس یہ مؤقف رکھتے ہیں کہ:

1۔ ادراک ایک منفعل (passive) عمل ہے۔

2۔ غیر متمایز اشیاء (indiscernibles) موجود ہیں، لہٰذا انھیں لازمی اور ناقابلِ گریز ہیں۔

اس بنا پر ذہنی رضا (συγκατάθεσις) کے ذریعے اُس یقینی تصور (φαντασία ἐναργής) کو حاصل کرنا ناممکن ہے، جسے رواقی محسوس علم کی ضمانت سمجھتے تھے۔

قرونِ وسطیٰ کے فلاسفہ: ارسطو کے نظریے کی غلط تعبیر:

مدرسی فلاسفہ (Schoolmen) نے اپنی کیوری نظریے، یعنی نمائندہ تصورات (representative ideas / εἴδωλα) کو اختیار کیا، اور اُسے ارسطو کی طرف منسوب کر دیا۔ اُن کا خیال تھا کہ جب ارسطو نے "صورت" (form) کی بات کی تو اِس سے مراد شے کی "تصویر" یا "ایڈولا" ہے۔ پھر اُنہوں نے کوشش کی کہ اِس مفروضے کو نفس کی روحانیت کے ساتھ ہم آہنگ کریں۔

اُن کے نزدیک اشیاء اپنی صورتیں (species) خارج کرتی ہیں، جو اُن کے قائم مقام (vicarios) ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ مادہ سے نکلتے ہیں، لہٰذا مادی ہی ہوتے ہیں۔ یہ جسمانی صورتیں پہلے حسی اعضاء پر اثر ڈالتی ہیں اور "species impressae" بنتی ہیں۔ بعد میں عقل اپنی سرگرمی کے ذریعے انہیں "species expressae" میں بدل دیتی ہے، یعنی اعضاء سے ماخوذ روحانی صورتوں میں ڈھال دیتی ہے۔

ڈیکارٹ: حواس کی فزیالوجی: خارجی دنیا کا الٰہی صداقت سے ثبوت: اوّلیں اور ثانوی صفات:

ڈیکارٹ کے نزدیک تین قسم کے تصورات(notions)ہیں:

1۔ روحانی جوہروں کے تصورات۔

2۔ ممتد اشیاء کے تصورات۔

3۔ وہ تصورات، جو نفس اور جسم کے اتحاد سے متعلق ہیں، اور یہی "حساسیت (sensibility) "کی بنیاد ہیں۔

ڈیکارٹ نے سات حواس کا ذکر کیا ہے۔ ایک باطنی حِس، یعنی حیاتی حِس(vital sense)، جس سے ہم بھوک، پیاس، درد وغیرہ کو اپنے جسم کے اندر محسوس کرتے ہیں۔ پانچ بیرونی حواس، جن سے ہم خارجی دنیا کے تاثرات حاصل کرتے ہیں، اور آخر میں "جذبات"(passions)، جن پر یہاں گفتگو نہیں کی جاتی۔

حواس کی فزیالوجی:

ڈیکارٹ کی حسیات(physiology of senses)بڑی قابلِ ذکر ہے۔اُس کے مطابق چاہے کوئی بھی خارجی عضو تاثر وصول کرے، احساس کا ذریعہ ہمیشہ اعصاب (nerves) ہیں، اور صرف اعصاب ہی۔ جیسے دستانے پہن کر کسی چیز کو چھونے پر دستانہ عضوِ لمس نہیں بلکہ اعصاب ہیں۔ اگر اعصاب ہموار سطح پر یکساں حرکت کریں تو ہمواری کا احساس دیتے ہیں، اگر غیر ہموار سطح پر حرکت کریں تو کُھردرے پن کا احساس دیتے ہیں۔

لمس سے متعلق دیگر تمام اوصاف (نمی، وزن، خشکی وغیرہ) بھی اِنہی اعصاب کے مختلف اثرات ہیں۔ سونگھنا اور چکھنا دراصل لمس کی زیادہ لطیف صورتیں ہیں۔ ڈیکارٹ نے خاص طور پر سماعت اور بصارت کا مطالعہ کیا(Compendium musicae؛Dioptrique)۔اُس کے مطابق:

1۔ آواز کی سختی یا نرمی کان پر ضرب کی قوت پر منحصر ہے۔

2۔ ہم آہنگی یا بے آہنگی ہوا کے ارتعاشات کے وقفوں پر منحصر ہے۔

3۔ بصارت ہمیں اجسام کی صفات فاصلے سے محسوس کراتی ہے، لہٰذا لازمی ہے کہ آنکھ اور خارجی شے کے درمیان کوئی "واسطہ" ہو۔ یہ واسطہ "روشنی" ہے۔

"روشنی اُن اجسام میں، جن کو ہم منوّر کہتے ہیں، محض ایک قسم کی حرکت ہے۔ یا ایک تیز اور چست عمل ہے، جو ہوا اور دوسرے شفاف اجسام کے ذریعے ہماری آنکھوں تک پہنچتا ہے۔ بالکل اُسی طرح، جیسے ایک اندھے شخص کے ہاتھ تک لاٹھی کے ذریعے کسی شے کی مزاحمت یا حرکت پہنچتی ہے"۔

آنکھ کی بناوٹ:

ڈیکارٹ نے آنکھ کی ساخت(layers and humours)کا باریک مطالعہ کیا اور تجربات سے دکھایا کہ اجسام کس طرح پردۂ شبکیہ(retina)پر عکس بنتے ہیں(Dioptrique, p. 42)۔اُس کے مطابق آنکھ کی مثال ایک کیمرا آبسکیورا(camera obscura)کی سی ہے۔

مشترکہ مرکز(Sensorium commune):

نظر اور سماعت کے دوہرے اعضاء اور مختلف حواس کے تاثرات کو آپس میں جوڑنے کی صلاحیت، اِس بات کی متقاضی ہے کہ کوئی ایک مرکزی مقام ہو،یعنی سینسوریم کومونے ہو۔ڈیکارٹ کے نزدیک؛

1۔خارجی تاثرات اعصاب پر اثرانداز ہوتے ہیں۔

2۔اعصاب وہ نالیاں ہیں،جو "حیوانی ارواح"(animal spirits)سے بھری ہیں۔

یہ حیوانی ارواح لطیف آتش، لچکدار مادہ، یاخون کے بخارات ہیں، جو دل میں تیار ہوتے ہیں اور ذرا سا صدمہ ملنے پر حرکت میں آجاتے ہیں۔یہ تمام نالیاں دماغ تک پہنچتی ہیں اور ایک مقام پر جمع ہوتی ہیں، جسے صنوبری غدہ(pineal gland) کہتے ہیں۔یہ نفس کی اصل نشست ہے۔

"چونکہ ہم اپنی دو آنکھوں سے ایک ہی چیز دیکھتے ہیں، اور دو کانوں سے ایک ہی آواز سنتے ہیں، اور آخر کار ایک وقت میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں۔اِس لئے ضروری ہے کہ وہ تصاویر، جو ہماری دو آنکھوں یا کانوں کے ذریعے داخل ہوتی ہیں، کسی مقام پر جمع ہوں تاکہ عقل اُنہیں پرکھ سکے۔پورے دماغ میں ایسا کوئی مقام نہیں، جہاں یہ ممکن ہو سوائے صنوبرہ غدہ کے۔ (ایڈ۔کُوزاں، جلدVIII، ص200)

حسی علم سے اخذ کردہ نتائج:

اب سوال یہ ہے کہ محسوس علم سے کیا نتائج نکالے جائیں؟ امتداد(extension)کا تصور بذاتِ خود ایک واضح تصور ہے۔لہٰذا ایک خارجی دنیا ممکن ہے۔لیکن امتداد کا تصور، خدا کے تصور کی طرح وجود کو شامل نہیں کرتا۔اِس لئے ہمیں یہ ثابت کرنا ہو گا کہ ہماری محسوسات کے مطابق کوئی حقیقی دنیا موجود ہے۔اِس پر ڈیکارٹ کے دلائل یوں ہیں؛

1۔محسوسات تصویروں سے زیادہ جاندار(vivid)ہیں۔لیکن یہ معیار ناکافی ہے، کیونکہ خوابوں میں بھی تصاویر بسا اوقات اُتنی ہی واضح ہوتی ہیں، جتنی جاگتے وقت محسوسات۔

2۔ تاہم فرق یہ ہے کہ خوابوں کی تصاویر آپس میں مربوط نہیں ہوتیں۔ جبکہ ہمارے حقیقی ادراکات فطرت کے قوانین کے مطابق آپس میں جُڑے ہوئے ہیں۔ اِسی سے ہم خواب اور بیداری میں فرق کرتے ہیں۔ لیکن یہ فرق بھی خارجی دنیا کے وجود کا حتمی ثبوت نہیں۔

3۔ میرے محسوسات غیر ارادی (involuntary) ہیں، میں خود کو یہ نہیں دیتا۔ ہر تصور کے ساتھ کوئی نہ کوئی حقیقت ہونی چاہیئے، جو اُس کی نمائندگی کرتی ہو۔ چونکہ میں اپنے محسوسات خود پیدا نہیں کرتا، تو دو امکانات بچتے ہیں؛

1۔ یا تو کوئی خارجی دنیا ہے، جو میرے محسوسات سے مطابقت رکھتی ہے۔

2۔ یا خدا براہِ راست میرے نفس میں یہ تبدیلیاں پیدا کرتا ہے۔

لیکن چونکہ محسوسات کے ساتھ لازماً خارجی دنیا کا تصور پیدا ہوتا ہے، لہٰذا یہ ماننا کہ خدا ہمیں دھوکا دیتا ہے (یعنی وہ ہمارے اندر ایسے محسوسات پیدا کرے، جن کے پیچھے کوئی حقیقی ممتد شے نہ ہو) تو یہ خدا کی صداقت پر شک کرنے کے مترادف ہے۔

کیا ہمیں یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہماری تمام حِسّیات دراصل ہمارے باہر موجود اشیاء کی صفات ہیں، کہ حرارت آگ میں ہے، یا خوشبو گلاب میں ہے؟ یہ نتیجہ ڈیکارت کے نزدیک ناقابلِ قبول تھا۔ کیونکہ اُس کی معرفت کی تھیوری اور کائنات کا میکانیکی تصور، دونوں اِس کے مخالف تھے۔ خدا کی قادرِ مطلق ذات کی وجہ سے یہ کہنا درست ہے کہ ہر واضح اور متمایز تصور کے پیچھے ایک حقیقت موجود ہے۔ لیکن بو، ذائقہ، آواز، روشنی اور حرارت جیسی ہماری حِسی کیفیات محض زندہ لیکن مبہم اثرات ہیں۔ مادّی دنیا کے بارے میں ہمارا واضح اور متمایز تصور صرف ایک ہے، یعنی امتداد (extension)۔ چنانچہ مادی کائنات کی حقیقی اور عینی حقیقت صرف امتداد ہے۔

کائنات کو ہمیں امتداد اور حرکت (یعنی مکان میں تبدیلی) کی حیثیت سے سمجھنا چاہیئے۔ لیکن آواز، حرارت اور روشنی کی حسیات کا امتداد سے براہِ راست کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا یہ اشیاء میں بطورِ حقیقت موجود نہیں ہیں۔ یہ صرف کچھ حرکات پر مبنی ہیں، جنہیں ہم اُن کے ذریعے براہِ راست نہیں جان سکتے (چھٹا تامّل)۔

مزید یہ کہ کوئی دوسرا نظریہ اختیار کیا جائے تو وہ مضحکہ خیز نتائج تک پہنچاتا ہے۔ مثلاً اگر حرارت کو اجسام کی ایک صفت مان لیا جائے، تو یہ ماننا پڑے گا کہ آگ بیک وقت متضاد صفات رکھتی ہے (کبھی خوشگوار تو کبھی تکلیف دہ)۔ یا یہ کہ سوئی کو بھی خود اپنی "چبھن" کا احساس ہوتا ہے، جیسا کہ وہ ہمیں دیتی ہے۔ اس لئے ثانوی صفات (secondary qualities) یعنی حرارت، روشنی، آواز وغیرہ کے بغیر بھی مادہ کا تصور ممکن ہے۔ کیونکہ یہ صرف ہمارے ساتھ اشیاء کے تعلق سے وجود رکھتی ہیں۔ لیکن ایک بنیادی صفت (primary quality) ہے، یعنی امتداد، جس کے بغیر مادہ کا تصور ناممکن ہے۔ کیونکہ امتداد ہی اُس کی حقیقی حقیقت ہے۔

مالبرانش (Malebranche): خارجی ادراک پر "اسبابِ عرضیہ" (Occasional Causes) کا اطلاق اور "Associationist" فلسفیوں کے پیش رَو:

ڈیکارٹ کی حسیات کی فزیالوجی اور "حیوانی ارواح" (animal spirits) کے متعلق اُس کا نظریہ مالبرانش نے اپنالیا۔ اُس نے کارتیزی میکانیت (Cartesian mechanism) کو تسلیم کیا اور اِس کے مطابق بنیادی اور ثانوی صفات کے درمیان فرق کو بھی مانا۔ مگر اُس کے نزدیک خارجی ادراک محض اِس عام مسئلے کی ایک خاص صورت تھی، یعنی اجسام اور روح کے باہمی تعلق کا سوال۔

اجسام روح سے کیسے رابطہ رکھتے ہیں؟:

سب سے پہلے اُس نے قرونِ وسطیٰ کے نظریے کو رد کیا اور اُن مادی "ایڈولا" (eidola) کا مذاق اُڑایا، جو چیزوں سے نکل کر خلا میں حرکت کرتے اور کبھی آپس میں خلط ملط نہیں ہوتے۔ اِس لئے ایڈولا کا عقیدہ باطل ہے۔ مگر اِس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ ہم اشیاء کو براہِ راست جانتے ہیں۔ مادہ اور ذہن کے درمیان کوئی براہِ راست اثر اندازی ممکن نہیں، کیونکہ دو غیر متعلقہ جوہروں کا باہمی تعامل ناقابلِ فہم ہے۔

ہمارے ذہن کا فوری موضوع (مثلاً جب وہ سورج کو دیکھتا ہے) سورج نہیں ہوتا، بلکہ کوئی ایسی چیز، جو ہمارے ذہن کے ساتھ قریبی تعلق رکھتی ہے، اور یہی وہ شے ہے، جسے مالبرانش "تصور" (idea) کہتا ہے (Recherche de la Vérité, ج3، حصہ2، باب1)۔

یہ خیالات ہم میں کون پیدا کرتا ہے؟:

یہاں مالبرانش "اسبابِ عرضیہ" (occasional causes) کے نظریے کو لاگو کرتا ہے۔ روحوں کی دنیا میں بھی، اجسام کی دنیا کی طرح ہر مثبت عمل کا منبع خدا ہے۔ پس خیالات نہ تو اشیاء سے آتے ہیں اور نہ ہی مجھ سے، بلکہ یہ خدا ہی ہے، جو دماغ پر ہونے والے تاثرات کے موقع پر اپنی مصلحت کے مطابق ہمیں اُن اشیاء کے خیالات دکھاتا ہے۔

احساسات محض امتداد کے تصور کی مبہم و غیر واضح صورتیں ہیں، جو واحد واضح و قابلِ فہم تصور ہے۔ حواس ہمیں اشیاء کو اِس حد تک دکھاتے ہیں کہ اُن کا تعلق ہمارے جسم کی حفاظت سے ہے، نہ کہ جیسا وہ اپنی ذات میں ہیں۔

کیا واقعی ایک خارجی دنیا موجود ہے، جو اِن احساسات کے مطابق ہو؟

اِس سوال کا جواب عقل نہیں دیتی۔ یہ نظریہ بذاتِ خود خارجی دنیا کی غیر ضروری حیثیت کو ظاہر کرتا ہے۔ اشیاء کو ہم براہِ راست نہیں جانتے۔ جب میں کسی خاص کیفیت میں مبتلا ہوتا ہوں، تو خدا مجھے مثال کے طور پر "گلاب" کا تصور القا کرتا ہے۔ اگر خارجی دنیا کو سرے سے ختم بھی کر دیا جائے، تو بھی سب کچھ ویسا ہی چلتا رہے گا۔ بس یہ کافی ہے کہ خدا براہِ راست ہمارے اندر وہ خیالات پیدا کر دے، جنہیں ہم اشیاء سے منسوب کرتے ہیں۔

لیکن اگر یہ صحیح ہو، تو پھر دنیا خیالات سے بنی ہوئی ہو گی، اور یہی دراصل مالبرانش کا مفروضہ ہے۔ یعنی کوئی شے بذاتِ خود حقیقی وجود نہیں رکھتی۔ بلکہ یہ صرف احساسات کا مجموعہ ہے، جو مسلسل ایک دوسرے کے ساتھ جُڑتے رہتے ہیں۔ یہی مفروضہ برکلے (Berkeley) کا بھی ہے۔ پس عقل کے مطابق اجسام کا وجود مسئلہ طلب (problematic) اور حتیٰ کہ غیر ضروری ہے۔ مگر ایمان اور وحی اُس کے وجود کو ثابت کرتے ہیں۔

"ایمان ہی ہمیں یقین دلا سکتا ہے کہ اجسام موجود ہیں۔ یہ بھی یقینی طور پر جاننا ممکن نہیں کہ خدا ہی کائنات کا خالق ہے۔ کیونکہ ایسا یقین صرف لازمی ربط کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے، اور خدا اور دنیا کے درمیان کوئی لازمی ربط نہیں۔ ایمان سماعت سے ہے (Fides ex auditu)۔ پہلے تو یہ صرف انسانی ظواہر پر صادق آتا ہے۔ لیکن جو کچھ ہم اِن ظواہر کے ذریعے سیکھتے ہیں، وہ ناقابلِ انکار ہے۔ چونکہ کتابِ مقدس کی ظاہری شہادت ہمیں یہ بتاتی ہے کہ خدا نے آسمان و زمین پیدا کیے، لہٰذا ایمان کے ذریعے یہ یقینی ہے کہ اجسام موجود ہیں، اور ایمان کے ذریعے یہ ظواہر حقیقت بن جاتے ہیں (6 e Entret. mét.؛ "حواس کی فریب کاریوں کے بارے میں (Malebranche کتاب Recherche de la Vérité، جلد 1، باب 7، دفعہ 9)

مالبرانش اُن اولین فلسفیوں میں سے ہے، جنہوں نے ہمارے بظاہر سادہ اور ناقابلِ تحلیل ادراکات کو مرکب احساسات یا لاشعوری فیصلوں میں تحلیل کیا۔ وہ پہلا شخص تھا، جس نے ایسی نفسیاتی توضیحات پیش کیں، جنہیں بعد میں برکلے (Berkeley) اور انگریزی ماہرینِ نفسیات نے اختیار کیا، اور جو آج فزیالوجی کے ماہرین (مثلاً ہلم ہولٹز) کے ہاں ایک باقاعدہ طریقہ میں شامل ہیں۔ مثال کے طور پر وہ یہ بتاتا ہے کہ کوئی جسمانی سبب نہیں کہتا کہ چاند ہمیں افق پر اپنے عروج (zenith) کے مقابلے میں بڑا کیوں دکھائی دیتا ہے۔ اِس کی اصل وجہ ایک لاشعوری ذہنی عمل ہے، جو خیالات کے باہمی ربط (association of ideas) پر مبنی ہے، اور عادت سے مضبوط ہو گیا ہے۔ یوں مالبرانش نے اُس چیز کو، جو بظاہر ایک فوری اور سادہ ادراک لگتا تھا، ایک پیچیدہ ذہنی عمل میں تحلیل کر دیا۔ یہی وہ طریقہ ہے، جو آج کل کے انگریز ماہرینِ نفسیات اختیار کرتے ہیں۔

اسپنوزا(Spinoza):

اسپنوزا کے نظام میں الوہی جوہر (divine substance) دو متوازی صفات میں ہمارے سامنے ظاہر ہوتا ہے؛

1۔ امتداد(extension)، اور

2۔ فکر(thought)۔

انسانی روح صرف انسانی جسم کا تصور ہے۔ جب ہمارے جسم متاثر ہوتے ہیں تو غیر اجسام کا ہم پر اثر انداز ہونا محسوس ہوتا ہے۔ یہ دونوں الوہی صفات کے مابین متوازیّت(parallelism) کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن یہ علم، جو حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، لازمی طور پر ناقص اور مبہم ہے۔ کیونکہ یہ صرف ہمارے جسم اور دوسرے جسم کے تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔

لیبنیز(Leibnitz): خارجی ادراک اور پیشگی ہم آہنگی(Pre-established Harmony):

لیبنیز کے نزدیک "موناد" (Monad) کی کوئی کھڑکیاں نہیں ہوتیں، جن سے خارجی "انواع/اشکال" (species) اندر داخل ہوں۔ موناد ایک سادہ روحانی قوت ہے، جس کی بنیادی صفات ادراک(perception) اور خواہش (appetition) ہیں۔ اُس کے سارے افعال خود بخود ہوتے ہیں اور اُس کی اپنی نشو و نما کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہر موناد کے افعال خدا نے باقی تمام مونادوں کے افعال کے ساتھ ہم آہنگ انداز میں پہلے ہی سے ترتیب دے دیئے ہیں، اِس لئے ہر موناد کائنات کو اپنے اپنے زاویۂ نگاہ سے ظاہر کرتا ہے۔

اسی لئے لیبنیز دوسرے تمام کارتیسیوں کی طرح احساس کو "مبہم ادراک" قرار دیتا ہے۔ "یہ ہمارا مبہم ادراک ہے، جو چیزوں کے منطقی اور حقیقی روابط کو اِس طرح دکھاتا ہے کہ وہ ہمیں مکان اور زمان میں موجود مظاہر کی صورت میں نظر آتے ہیں (E. Boutroux, Monadologie, ص60)۔ لہٰذا خارجی دنیا، جیسا کہ وہ ہمیں دکھائی دیتی ہے، دراصل ہمارے تخیّل کی پیداوار ہے۔ تاہم حقیقی دنیا کوئی خواب نہیں۔

پہلی بات یہ کہ موناد اور اُن کے تعلقات اِس کا مظہر ہیں۔ یہ "بنیاد پر قائم مظاہر" (phenomena bene fundata) ہیں۔ (Erdmann, 426 b)۔ دوسری بات یہ کہ ہمارے ادراکات عمومی قوانین کے مطابق ایک دوسرے سے جُڑے ہوتے ہیں، اور یہی قوانین پیش گوئی کو ممکن بناتے ہیں۔

"ابدی اور آفاقی حقائق کے بارے میں ہمارا یقین خیالات ہی میں موجود ہے اور حواس سے بالکل آزاد ہے۔ جیسے وجود، وحدت، شناخت وغیرہ کے خیالات خالص اور عقلی ہیں، اور حواس پر موقوف نہیں۔ لیکن محسوساتی صفات، جیسے رنگ، ذائقہ وغیرہ (جو درحقیقت صرف سائے ہیں) حواس کے ذریعے آتے ہیں، یعنی ہمارے مبہم ادراکات کے ذریعے سے، اور حادثاتی اور

جزوی چیزوں کی صداقت کا دارومدار اُس تسلسل پر ہے، جو اِن حسی مظاہر کو عقلی حقائق کی طلب کے مطابق درست طور پر باہم جوڑتا ہے" (New Essays on the Human Understanding, کتاب 4، باب 4)۔

جان لاک (Locke): حسیات کے مواد کا تجرباتی مطالعہ:

کارتیزی مکتبِ فکر میں خارجی ادراک کا مسئلہ ذہن و مادہ کے تعلق کے مابعد الطبیعاتی (metaphysical) مسئلے کا حصہ سمجھا گیا تھا، اور دونوں پر ایک ہی حل لاگو کیا جاتا تھا۔ لیکن لاک نے تجرباتی نقطۂ نظر اختیار کیا۔ سب سے پہلے اُس نے نفسیات کو فزیالوجی سے بالکل الگ کر دیا۔ وہ ڈیکارت اور مالبرانش کی طرح "حیوانی ارواح" یا ادراک کے میکانیکی عمل پر زور نہیں دیتا۔ اُس کے مطابق ادراک اُس وقت واقع ہوتا ہے، جب کوئی تاثر عضو پر اثر انداز ہو کر ذہن تک پہنچتا ہے۔ ذہن ایک بالکل غیر فعال قوت ہے۔ وہ اِس کے علاوہ کچھ نہیں کر سکتا کہ جو کچھ محسوس کرے، اُسے قبول کرے۔

محسوساتی صفات "سادہ تصورات" (simple ideas) ہیں۔ یعنی وہ مزید مختلف تصورات میں تجزیہ نہیں ہو سکتیں (Essay on Human Understanding, جلد 1، کتاب 2، باب 2)۔ اُن میں سے کچھ سادہ تصورات صرف ایک ہی حس کے ذریعے ذہن میں آتے ہیں، جیسا کہ رنگ، آواز، خوشبو، ذائقہ، سختی۔ کچھ تصورات ایک سے زیادہ حواس سے حاصل ہوتے ہیں، جیسا کہ مکان یا امتداد، شکل، سکون اور حرکت، کیونکہ یہ آنکھوں اور لمس دونوں پر قابلِ ادراک اثرات ڈالتے ہیں (باب 5)۔

لاک نگاہ کی تربیت کو استقرائی (inductive) عمل کے ذریعے بیان کرتا ہے، جو عادت کی وجہ سے لاشعوری ہو گیا ہے: "ایک گولہ شروع میں آنکھ کو ایک چپٹی سایہ دار گولائی کے طور پر دکھائی دیتا ہے۔ عادت آخر کار ایسے افعال پیدا کر دیتی ہے، جو ہماری نظر سے اوجھل رہتے ہیں" (باب 5)۔ جہاں تک اِس بات کا تعلق ہے کہ ہم حواس کے ذریعے حقیقت میں کیا جانتے ہیں، لاک کہتا ہے: "یہ ظاہر ہے کہ ذہن چیزوں کو براہِ راست نہیں جانتا، بلکہ صرف اُن کے خیالات کے ذریعے جانتا ہے۔ لہٰذا ہمارا علم صرف اُسی وقت حقیقی ہے، جب ہمارے خیالات اور اشیاء کی حقیقت میں مطابقت ہو" (کتاب 2، باب 4)۔

ہم اِس مطابقت کے بارے میں کس طرح یقین کر سکتے ہیں؟:

حسی علم نہ تو ایک سادہ بدیہی ادراک ہے اور نہ ہی ایسا علم، جو برہان کے قابل ہو۔ لیکن اچھے اسباب موجود ہیں، یہ ماننے کے لیے کہ ہمارے خیالات کے ساتھ کوئی حقیقت مطابقت رکھتی ہے۔ احساسات غیر ارادی ہیں۔ یہ خود بخود پیدا نہیں ہوتے۔ یہ تصورات (Images) سے زیادہ جاندار ہیں۔ یہ ایک دوسرے کی گواہی کی تصدیق کرتے ہیں۔ اپی کیورس کی طرح

لاک اِس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حواس سے حاصل شدہ علم اُتنا ہی یقینی ہے، جتنا لذّت یا تکلیف یقینی ہیں۔ لیکن ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ ہمارے تصورات بالکل وہی عکس یا مشابہت ہیں، جو کسی شے کے اندر قائم ہیں۔

محسوس کیفیات دو طرح کی ہیں؛

1۔ اصلی یا بنیادی خصوصیات: مثلاً صلابت (solidity)، امتداد (extension)، ہیئت (figure)، اور حرکت پذیری (mobility)۔ یہ اِس قدر جسم سے جدا نہ ہونے والی ہیں کہ جسم اُنہیں ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا ہے۔ چاہے اُس پر کوئی اور تبدیلی آجائے۔

2۔ ثانوی خصوصیات: مثلاً رنگ، آوازیں، ذائقے۔ یہ ثانوی خصوصیات کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتیں۔ "ایسی خصوصیات، جو حقیقت میں خود اشیاء میں کچھ نہیں ہیں۔ بلکہ صرف وہ طاقتیں ہیں، جو بنیادی خصوصیات کے ذریعے ہم میں مختلف احساسات پیدا کرتی ہیں۔ اجسام کی بنیادی خصوصیات کے تصورات اُن کی حقیقی مشابہات ہیں، اور اُن کے نمونے واقعتاً خود اجسام میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ثانوی خصوصیات کے ذریعے ہم میں پیدا ہونے والے تصورات اُن سے بالکل مشابہت نہیں رکھتے۔ یہ صرف وہ طاقت ہیں، جو ہم میں وہ احساسات پیدا کرتی ہیں"۔ (کتابِ دوم، باب ہشتم)

برکلے: نفسیاتی طریقہ: مالبرانش اور لاک کا اثر: مثالیت (Idealism):

جس کو اسٹورٹ مِل "نفسیاتی طریقہ" کہتا ہے اور اُسے "باطنی طریقہ" (introspective method) کے مقابل رکھتا ہے، وہ سب سے پہلے برکلے نے متعارف کرایا۔ اِس طریقے کی خصوصیت یہ ہے کہ بجائے اِس کے کہ نفس اپنی ہی عکاسی کے ذریعے جو ذہنی تجزیہ کرتا ہے، اُسی پر اکتفا کیا جائے۔ یہ بظاہر سادہ اور براہِ راست ادراکات میں دراصل پیچیدہ اور مرکب ابتدائی مظاہر کی ایک پوری جماعت کو پہچانتا ہے، جو عادت کی وجہ سے ہماری نظر میں چھپ جاتے ہیں۔ "نفسیاتی نظریہ یہ کہتا ہے کہ ہماری حسّی کیفیات کی ترتیب کے نتیجے میں فطری طور پر اور یہاں تک کہ لازمی طور پر بعض ربط پیدا ہو جاتے ہیں، اور اگرچہ ہمارے شعور میں خارجی دنیا کا کوئی بدیہی ادراک موجود نہ ہو، تب بھی یہی ربط لازماً اعتقاد کو پیدا کر دے گا، اور اُسے بدیہی سمجھا جائے گا"۔ (مِل، ہملیٹن کے فلسفے کا امتحان، باب یازدہم، ص190)

یہی برکلے کا مدعا ہے۔ وہ اُس بظاہر بدیہی خارجی دنیا کے ادراک کو سمجھانے کی کوشش کرتا ہے، جو اُس کے نزدیک سرے سے موجود ہی نہیں، اور اُسے مستقل جُڑے ہوئے احساسات کی رفاقت (association) کے ذریعے واضح کرتا ہے۔ مالبرانش اور لاک دونوں میں برکلے کے نظریے کی پیش بندی (antecedents) ملتی ہے۔ لاک یہ مانتا ہے کہ ہم اشیاء کو براہِ

راست نہیں جانتے، اور "جوہر" (substance) کے تصور کو ایسی خصوصیات کے مجموعے میں سمیٹ دیتا ہے، جو ہمیشہ ایک ساتھ پائی جاتی ہیں۔

مالبرانش کے نظریے میں خارجی دنیا کی حقیقت، جیسا کہ ہم نے دیکھا، غیر ضروری تھی۔ بہتر یہی تھا کہ اِس غیر ضروری واسطے کو بالکل ختم کر دیا جائے، اور مان لیا جائے کہ الٰہی ذہن براہِ راست انسانی ذہن پر اثر انداز ہوتا ہے، اور وہ تصورات تجویز کرتا ہے، جن کے مستقل رشتے بالکل ویسے ہی ہیں، جیسے ہم مظاہر کی دنیا میں دیکھتے ہیں۔ برکلے کی مثالیت (Idealism) دراصل مالبرانش کے نظریے کی سادہ صورت ہے، جو لاک کے تجربیت (Empiricism) کے ساتھ ملا دی گئی ہے۔

بنیادی و ثانوی خصوصیات پر برکلے کا اعتراض:

یہ خیال کہ ثانوی خصوصیات موضوع (subject) پر منحصر ہیں، ڈیکارٹ کے استدلال کے بعد ناقابلِ انکار سمجھا جانے لگا تھا۔ مثال کے طور پر ایک ہی پانی کبھی گرم اور کبھی سرد محسوس ہوتا ہے۔ یا بیک وقت بائیں ہاتھ کو سرد اور دائیں ہاتھ کو گرم لگتا ہے، اگر دونوں ہاتھوں کی حرارت مختلف ہو۔ تو کیا بنیادی خصوصیات کو زیادہ حقیقی ماننا چاہیے؟

برکلے کے نزدیک بنیادی اور ثانوی دونوں خصوصیات صرف احساسات ہیں۔ یا جیسا کہ وہ کہتا ہے، تصورات (ideas) ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک تصور صرف اُسی ذہن میں موجود ہو سکتا ہے، جو اُسے محسوس کرے (Principles of Human Knowledge §33)۔ اگر ایسا ہے تو نہ بنیادی خصوصیات اور نہ ہی ثانوی خصوصیات کا ہمارے باہر کوئی وجود ہے۔ جب ہم کسی شے کو محسوس کرنے کا گمان کرتے ہیں، تو درحقیقت ہم صرف ابتدائی احساسات کو جمع کر رہے ہوتے ہیں۔

فہمِ عامہ کے مطابق اِس میز کا قابلِ دید اور قابلِ لمس امتداد آپس میں جُڑے ہوئے ہیں۔ یہ ایک ہی شے کی دو خصوصیات ہیں، ایک ہی جوہر کے دو طریقے ہیں۔ برکلے کہتا ہے کہ ایک قابلِ دید امتداد ہے اور ایک قابلِ لمس امتداد۔ دونوں بالکل مختلف نوعیت رکھتے ہیں اور اُن کے درمیان کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔

" نظر اور لمس کے تصورات دو بالکل جداگانہ اور غیر متجانس انواع ہیں۔ سخت معنوں میں نظر کے تصورات، جب ہم اُن کے ذریعے فاصلے اور دُور کی اشیاء کا ادراک کرتے ہیں ہمیں اُن کے حقیقی وجود کا نشان نہیں دیتے۔ بلکہ محض یہ اطلاع دیتے ہیں کہ فلاں وقت اور فلاں حرکت کے نتیجے میں ہمارے ذہن میں کون سے لمسی تصورات نقش ہوں گے۔ نظر کے تصورات وہ زبان ہیں، جن کے ذریعے حاکم روح (خدا)، جس پر ہم انحصار کرتے ہیں، ہمیں یہ خبر دیتا ہے کہ کون سے لمسی تصورات ہم پر ثبت ہونے والے ہیں"۔ (Principles of Human Knowledge, حصہ اوّل، §44)

اِسی طرح وہ کہتا ہے: "ہم فاصلے کو براہِ راست نہیں بلکہ ایک ایسے نشان کے ذریعے ادراک کرتے ہیں، جس کا اُس فاصلے سے نہ تو کوئی لازمی تعلق ہے اور نہ ہی کوئی مشابہت ہے۔ بلکہ صرف مکرر تجربے سے اُس کا اشارہ سمجھا جاتا ہے۔ بالکل ویسے ہی، جیسے الفاظ چیزوں کا اشارہ دیتے ہیں"۔(Alciphron, مکالمہ چہارم)

خدا کی مرضی نے مرئی(visible) اور ملموس(tangible) ہیئتوں اور ابعاد کے درمیان ایک مستقل رشتہ قائم کر دیا ہے۔ اِس مطابقت کی بدولت ہم تجربے کے ذریعے مرئی ہیئت سے ملموس ہیئت کو پہچان لیتے ہیں۔ یہ فیصلے ہمارے لیے اِس قدر عادی اور مانوس ہو گئے ہیں کہ ہم اِن سے بے خبر ہیں، اور ہمیں گمان ہوتا ہے کہ ہم نے اِن کو براہِ راست محسوس کیا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں یہ عادت کی پیداوار ہیں۔

یہی اصول لمس اور بصارت کے بارے میں ہے، اور یہی دیگر تمام احساسات پر بھی صادق آتا ہے۔ یہ سب تصورات ہیں اور اِن کے درمیان کوئی اصل ربط نہیں، سوائے اُس کے، جو الٰہی ارادہ اور حکمت نے قائم کر دیا ہے۔ تو پھر شے(Object) کیا ہے؟ یہ محض ایک مجموعہ ہے۔ احساسات کا ایک ذخیرہ، جو تجربے نے ہمیشہ ہمیں اکٹھا دیا ہے، اور جسے عادت کی بنا پر ہم اپنے ذہن میں الگ الگ کرنے سے قاصر ہیں۔

برکلے کے نظریے پر ایک اعتراض اور اُس کا جواب:

برکلے نے ایک ایسے اعتراض کو پہلے ہی بھانپ لیا تھا، جو لازمی طور پر اُس کے نظریے کے خلاف کیا جانا تھا۔ اگر وہ حقیقی اشیاء، جو ہمارے احساسات کہلانے والی خالص ذہنی کیفیات کے مطابق ہوں، ہمارے باہر موجود ہی نہیں، تو پھر ہم حقیقت اور وہم(Fact and Fancy)، یا احساسات اور خیالات(Sensations and Images) کے درمیان فرق کس طرح کر سکتے ہیں؟

اِس فرق کو پہچاننے کی پہلی علامت یہ ہے کہ احساسات تصورات کی نسبت زیادہ جاندار اور روشن ہوتے ہیں۔ احساسات براہِ راست الٰہی عمل کے ذریعے ہم میں پیدا ہوتے ہیں۔ جب کہ تصورات صرف اِنہی خیالات کا عکس ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اشیاء میں ہمارے دماغ کی اختراعات کے مقابلے میں زیادہ نظم اور ربط پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ لازمی قوانین کے مطابق ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں اور ایک دوسرے سے جُڑے رہتے ہیں، اور یہ قوانین عین اُسی ترتیب کے ہیں، جو اعلیٰ ترین عقل(Supreme Mind) نے قائم کیے ہیں۔

یہی خالصتاً مثالی روابط(Ideal Relations) کی غیر متبدّل نوعیت ہے، جو ہمارے ادراک کو معروضی قدر بخشتی ہے (Principles of Knowledge، §33)۔ محسوس اشیاء کی پائیداری ایک دائمی اور غیر متغیر خدائی نگہداشت

(Providence) کے وجود کو ظاہر کرتی ہے۔ اِس لیے ہم حقیقی اشیاء کو محض فریبِ خیال سے ممتاز کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقی اشیاء بھی آخر کار خیالات ہی ہیں، اور خیالات صرف ذہن میں ہی موجود ہو سکتے ہیں۔

برکلے کا حتمی نتیجہ یہ ہے کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں وہ دراصل ہمارے اپنے احساسات ہیں، اور اُن سے ماورا کسی اَور چیز کی تلاش کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ دنیا اِن احساسات کے مجموعے کے سوا کچھ نہیں، جیسا کہ اُس نے کہا: "Esse est percipi" (ہونا، محسوس کیے جانے میں ہے)۔

برکلے کا نظریہ مثالیت اور ہیوم:

برکلے کے اِس تجزیے کو ڈیوڈ ہیوم نے نہایت ماہرانہ انداز میں آگے بڑھایا اور مزید ترقی دی۔ ہیوم لکھتا ہے: "یہ بالکل ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان ایک فطری میلان کے تحت اپنے حواس پر اعتماد کرتا ہے اور بغیر کسی استدلال کے، یا گویا عقل کے استعمال سے بھی پہلے ہم ایک خارجی کائنات کو فرض کر لیتے ہیں، جو ہمارے ادراک پر منحصر نہیں۔ بلکہ جو اُس وقت بھی موجود رہے گی، جب ہم یا کوئی اَور صاحبِ ادراک مخلوق موجود نہ ہو یا فنا ہو جائے" (Inquiry concerning Human Understanding)۔

جب تک انسان اِس فطری میلان کی پیروی کرتا ہے، اُسے کبھی شبہ بھی نہیں ہوتا کہ یہ اشیاء دراصل ذہن کی نمائندگیوں (Representations) کے سوا کچھ نہیں۔ خواہ میں موجود ہوں یا نہ ہوں، یہ میز موجود رہے گی۔ اِس کے وجود کا انحصار میری موجودگی پر نہیں ہے۔ یہ پہلا مرحلہ ہے۔

لیکن وہ کہتا ہے: "مگر یہ آفاقی اور بنیادی رائے، جو سب لوگوں کی ہے، معمولی سی فلسفہ دانی سے ہی جلد ختم ہو جاتی ہے، جو ہمیں یہ سکھاتی ہے کہ ذہن کے سامنے کبھی بھی کسی شے کے سوا صرف ایک تصور یا ادراک (Perception) آ سکتا ہے اور حواس صرف وہ ذرائع ہیں، جن کے ذریعے یہ تصورات ذہن تک پہنچتے ہیں، بغیر اِس کے کہ ذہن اور خارجی شے کے درمیان براہِ راست کوئی تعلق قائم ہو سکے"۔ (ایضاً)

یوں ہم عقلِ عامہ (Common Sense) کے نظریے سے فلسفیانہ غور و فکر کے پہلے مرحلے کی طرف بڑھتے ہیں۔ "کوئی بھی آدمی، جس نے کبھی غور کیا ہو، اِس بات پر شک نہیں کرتا کہ وہ موجودات، جنہیں ہم یہ کہتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ "یہ گھر" یا "وہ درخت"، حقیقت میں محض ذہن میں ادراکات ہیں، اور دیگر موجودات کی زائل ہونے والی نقلیں یا نمائندگیاں ہیں، جو مستقل اور آزادانہ طور پر قائم رہتی ہیں"۔ لیکن اِس فلسفیانہ حقیقت پسندی (Realism) پر مستقل قائم رہنا نہایت مشکل ہے۔

ہیوم کا سوال اور استدلال:

ہیوم پوچھتا ہے: "کس دلیل سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ذہن کے ادراکات لازماً خارجی اشیاء کے سبب پیدا ہوتے ہیں، جو اپنی ماہیت میں اُن سے بالکل مختلف ہیں، اگرچہ کسی حد تک مشابہ بھی ہوں (اگر یہ ممکن ہو)، اور یہ ادراکات خود ذہن کی طاقت سے یا کسی غیر مرئی اور نامعلوم روح کی ترغیب سے یا کسی اَور بالکل ہی نامعلوم سبب سے پیدا نہیں ہو سکتے؟" (ایضاً)

وہ مزید کہتا ہے: "یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ حقیقت میں اِن میں سے کئی ادراکات خارجی اسباب سے پیدا نہیں ہوتے، جیسا کہ خواب، دیوانگی، اور دیگر امراض میں ہوتا ہے۔ اِس سے زیادہ ناقابلِ فہم کوئی چیز نہیں کہ جسم ذہن پر اِس طرح اثر انداز ہو کہ اپنی ہی شبیہ (Image) کو ایک ایسے جوہر (Substance) میں منتقل کر دے، جو اپنی ماہیت میں بالکل مختلف بلکہ متضاد ہو"۔

پھر وہ استفسار کرتا ہے: "یہ دراصل ایک سوالِ حقیقت ہے کہ آیا حواس کے ادراک خارجی اشیاء کے ذریعے پیدا ہوتے ہیں، جو اُن کے مشابہ ہیں؟ اِس سوال کو کس طرح طے کیا جائے؟ یقیناً تجربے کے ذریعے، جیسے اِس نوعیت کے دیگر تمام سوال طے کیے جاتے ہیں۔ لیکن یہاں تجربہ بالکل خاموش ہے اور لازماً خاموش رہتا ہے۔ ذہن کے سامنے کبھی بھی کچھ موجود نہیں ہوتا سوائے ادراکات کے، اور وہ اُن کا خارجی اشیاء سے کوئی تجرباتی تعلق جاننے کے قابل نہیں"۔ (ایضاً)

ہیوم کا تجزیہ: حقیقت اور وہم میں فرق:

ہیوم اِن استدلالات کے ساتھ ادراک کے تجزیے سے بھی مدد لیتا ہے۔ سب کا اِس پر اتفاق ہے کہ ثانوی خصوصیات صرف ذہن میں ہی موجود ہیں، اور جتنے دلائل اُن کے لیے ہیں وہی، بنیادی خصوصیات پر بھی لاگو ہوتے ہیں۔ "امتداد (Extension) کا تصوّر سراسر بصارت اور لمس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے"۔ لیکن اگر ہمیں صرف اپنے ذہنی احوال کا علم ہے تو ہم خیالی چیزوں اور حقیقی چیزوں میں فرق کس طرح کرتے ہیں؟ یا جیسا کہ ہیوم کہتا ہے، "افسانہ" اور "ایمان / یقین" میں امتیاز کہاں ہے؟"

ہیوم کے الفاظ میں "خیال (Fiction) اور یقین (Belief) میں فرق صرف ایک خاص جذبے یا احساس میں ہے، جو یقین کے ساتھ جُڑا ہوتا ہے نہ کہ خیال کے ساتھ۔ یہ ارادے پر منحصر نہیں ہوتا اور نہ ہی محض مرضی سے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اِسے فطرت ہی بیدار کرتی ہے، جیسے دیگر تمام جذبات کو۔ یہ صرف اُس خاص حالت سے پیدا ہوتا ہے، جس میں ذہن کسی معین وقت پر واقع ہوتا ہے"۔ (Inquiry concerning Human Understanding, حصہ پنجم، دفعہ دوم)

سب جانتے ہیں کہ "یقین" سے کیا مراد ہے۔ یہ ایک احساس ہے، جسے بیان کرنا اُتنا ہی مشکل ہے، جتنا کسی ایسی مخلوق کو "سردی" یا "غصے" کا احساس بیان کرنا، جس نے کبھی اِن جذبات کا تجربہ نہ کیا ہو۔ یہ وضاحت زیادہ قائل کرنے والی نہیں۔ زیادہ واضح بات یہ ہے: "یقین کا احساس کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ایک تصور محض تخیل کی اختراعات سے زیادہ شدید اور پائیدار ہو اور اِس شدت و پائیداری کا سبب یہ ہے کہ وہ تصور ہمیشہ کسی ایسی چیز کے ساتھ جُڑا ہوتا ہے، جو ہمارے حافظے یا حواس کے سامنے موجود ہو"۔ (ایضاً)

ہیوم کے امتیاز کی بنیاد دراصل زیادہ زندہ اور مدھم شعور کے فرق پر ہے، اور خیالات کے مابین عادی ربط پر۔ مثال کے طور پر ایک موجود احساس قوانینِ ارتباط (association) کے مطابق فلاں فلاں خیال کو بیدار کرے گا، اور یہ خیال محض وہم سے اُس کے حقیقی احساس سے جُڑے ہونے کے سبب ممتاز ہو گا۔

"جب میں ایک خشک لکڑی کا ٹکڑا آگ میں ڈالتا ہوں تو میرا ذہن فوراً یہ تصور کرتا ہے کہ یہ آگ کو بڑھائے گا، نہ کہ بجھائے گا۔ یہ انتقال سبب سے مسبب کی طرف عقل سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ مکمل طور پر عادت اور تجربے سے جنم لیتا ہے۔ چونکہ یہ ایک موجود محسوس شے سے شروع ہوتا ہے، اِس لیے شعلے کا تصور محض خیالی سوچ کے مقابلے میں زیادہ قوی اور زندہ ہو جاتا ہے۔ یہ تصور فوراً پیدا ہوتا ہے، خیال فوراً اِس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور موجود حسّی تاثر سے حاصل شدہ تمام قوت اِس میں منتقل کر دیتا ہے"۔ (ہیوم، Inquiry Concerning Human Understanding)۔

یوں ہیوم کے نزدیک "یقین" کو "وہم" سے جو چیز ممتاز کرتی ہے وہ ایک ناقابلِ تجزیہ احساس ہے۔ یہ احساس زیادہ زندہ اور شدید شعوری کیفیات سے متعلق ہے، اور ساتھ ہی ساتھ بعض مخصوص حالات میں اُن کی توقع سے بھی۔ برکلے نے بھی یہی کہا تھا کہ محسوسات تخیلات سے زیادہ زندہ ہیں اور مخصوص قوانین کے مطابق آپس میں جُڑے ہیں۔ لیکن برکلے کے نزدیک یہ قوانین وہ اصول تھے، جو خدائی ارادہ نے اپنے اوپر عائد کیے۔ جب کہ ہیوم کے نزدیک یہ توقع محض تجربے اور عادت کا نتیجہ ہے۔

اِس نظریے کا منطقی نتیجہ مطلق مظہریت (phenomenalism) بنتا ہے۔ مگر یہاں پہنچ کر ہیوم پر گویا شک طاری ہوا۔ فطرت اور ذہن کے مابین ہم آہنگی نے اُسے حیرت میں ڈال دیا۔ ایسا کیوں ہے کہ فطرت کا عمل اُنہی قوانین سے ہم آہنگ ہوتا ہے، جن پر ہمارے خیالاتِ ارتباط مبنی ہیں؟ ہم توقع کرتے ہیں کہ یکساں مقدمات یکساں نتائج پیدا کریں گے۔ لیکن کیوں واقعات ہماری توقع کے مطابق ہوتے ہیں؟ یہاں ہیوم محض تشکیکی تجربیت (skeptical empiricism) سے آگے بڑھتا دکھائی دیتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ: "یہاں گویا فطرت کے نظام اور ہمارے خیالات کی پیروی میں ایک طرح کی پیشگی ہم آہنگی (pre-established harmony) موجود ہے۔ اگرچہ وہ قوتیں اور طاقتیں، جن سے فطرت چلتی ہے، ہم پر بالکل پوشیدہ ہیں، پھر

بھی ہمارے خیالات اور تصورات فطرت کے دیگر اعمال کے ساتھ ایک ہی دھارے میں چلتے ہیں۔ جس طرح فطرت نے ہمیں ہمارے اعضا کے استعمال کی تعلیم دی ہے، بغیر اِس کے کہ ہمیں پٹھوں اور اعصاب کا علم دیا ہو، جن سے وہ حرکت کرتے ہیں۔ اُسی طرح اُس نے ہمارے اندر ایک جبلت پیوست کر دی ہے، جو ہمارے خیالات کو اُسی راہ پر آگے بڑھاتی ہے، جو اُس نے خارجی اشیا کے درمیان قائم کر رکھی ہے، خواہ ہمیں اُن قوتوں اور طاقتوں کا علم نہ ہو، جن پر اِس کا یہ باقاعدہ سلسلہ اور نظم منحصر ہے (Inquiry Concerning Human Understanding, حصہ V، حصہ دوم)۔

کانٹ کی تنقید: خلا بطورِ پیشگی صورتِ حس: اشیاء فی نفسہٖ کی حقیقی موجودگی: تصوریت کی تردید:

ہیوم کا یہ کارنامہ تھا کہ اُس نے کانٹ کو اُس کے "عقلی خواب" سے جگایا۔ کانٹ اُس شکّی رویے سے بچنا چاہتا تھا، جو لاک کے تجربی مکتب سے ایک منطقی اور لازمی ارتقا کے طور پر سامنے آیا تھا۔ اُس نے یہ امتیاز قائم کیا کہ علم میں دو چیزیں ہیں: مادہ (content) اور صورت (form)۔ مادہ تغیر پذیر ہے۔ صورت وہ قوانینِ ضروریہ ہیں، جن کے بغیر فکر ممکن ہی نہیں۔ حتیٰ کہ خارجی اشیا کا ادراک، جو بظاہر نہایت سادہ ذہنی عمل ہے، اِسی مادہ و صورت کی تقسیم پر مبنی ہے۔

خارجی ادراک کوئی ایسا جوہر نہیں، جو ہمیں ودیعت کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ ذہن کی اپنی ایک صورت ہے۔ یہ خلا (space) ہے۔ خارجی اشیا کو محسوس کرنا دراصل یہ ہے کہ ہم اپنے محسوسات میں خارجیّت یا مکانیّت کا اضافہ کریں۔ آواز، رنگ اور مزاحمت محض ذہنی کیفیات ہیں۔ خارجی دنیا ہمارے لیے صرف اُس وقت وجود رکھتی ہے، جب یہ کیفیات فضا میں رکھی جاتی ہیں، اور فضا ذہن فراہم کرتا ہے۔ لہٰذا ذہن ہی خارجی دنیا کو تخلیق کرتا ہے۔ ادراک کی قابلیت اور فضا کی فراہمی دونوں ایک ہی بات ہیں۔

"فضا کوئی خارجی اور واقعی چیز نہیں ہے۔ نہ کوئی جوہر، نہ عرض، نہ نسبت۔ بلکہ یہ ایک موضوعی اور مثالی صورت ہے، جو ذہن کی فطرت سے ایک لازمی قانون کے طور پر نکلتی ہے، اور اِس کے ذریعے ذہن تمام خارجی محسوسات کو اپنے ساتھ ہم آہنگ کرتا ہے۔ (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770)۔

لہٰذا جب ہم اپنے محسوسات کے ذریعے ایک ایسی دنیا تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں، جو واقعی مکانی ہو اور ذہن سے آزاد ہو، تو اُس میں تضاد ہونا لازمی ہے۔ مگر اِس کا مطلب یہ نہیں کہ کانٹ برکلے کی طرح ایک تصوریتی تھا۔ ذہن علم کی صورت تو فراہم کرتا ہے مگر اُس کا مادہ نہیں۔ اگر ہم اُس مادے تک براہِ راست نہیں پہنچ سکتے تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمارے لیے ناقابلِ رسائی ہے اور صرف تب ہی ہم تک پہنچتا ہے، جب وہ حسی صورتوں سے گزرتا ہے۔ بہر حال یہ مادہ اپنی الگ اور حقیقی موجودگی رکھتا ہے۔

کانٹ نے اِس نظریے کی مزید تائید "مثالیت کی تردید" (Refutation of Idealism) کے ذریعے کی۔ اُس کے نزدیک آئیڈیلزم کی دو قسمیں ہیں؛

1۔ مسئلہ آمیز مثالیت (problematical idealism): جیسا کہ ڈیکارٹ کا نظریہ ہے، جو کسی خارجی شے کے وجود کا انکار نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ ہم اپنی ذات کے سوا کسی وجود کو ثابت نہیں کر سکتے۔

2۔ ایمانی مثالیت (dogmatical idealism): جیسا کہ برکلے کا نظریہ ہے، جو یہ کہتا ہے کہ فضا اور اُس سے مشروط تمام اشیا فی نفسہٖ محال ہیں اور نتیجتاً یہ تمام اشیا محض خیالات ہیں۔

برکلے کی مثالیت اُس وقت ناگزیر بن جاتی ہے، جب ہم فضا کو چیزوں کی صفت مانیں۔ کیونکہ اگر فضا ہی معدوم ہو تو وہ تمام چیزیں بھی غائب ہو جائیں گی، جن کے لیے یہ شرط ہے۔ کانٹ کا خیال تھا کہ اُس نے اپنی "ماورائی جمالیات" (Transcendental Aesthetic) میں یہ ثابت کر کے برکلے کے آئیڈیلزم کی کافی تردید کر دی ہے کہ فضا چیزوں کی صفت نہیں بلکہ ذہن کی ایک صورت ہے۔

مسئلہ آمیز مثالیت کی تردید:

اب باقی رہتی ہے مسئلہ آمیز مثالیت۔ اِس کی تردید کے لیے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ "ہمارے پاس خارجی چیزوں کا تجربہ ہے، نہ کہ محض خیالات ہیں۔ اِس کے لیے یہ دکھانا ہوگا کہ ہمارا داخلی تجربہ، جو ڈیکارٹ کے نزدیک ناقابلِ تردید ہے، خود اُس وقت تک ممکن نہیں، جب تک کہ خارجی تجربے کا پہلے سے مفروضہ نہ مانا جائے"۔

کانٹ کے نزدیک داخلی اور خارجی تجربہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ ہم اپنی ذات کو صرف اُس وقت جان سکتے ہیں، جب ہم اپنے سے باہر کسی شے کو جانیں۔ لہٰذا ہمیں اپنی ذات کے ساتھ ساتھ خارجی اشیا کا بھی براہِ راست شعور ہے۔ اِس سے کانٹ کا یہ مقولہ پیدا ہوتا ہے: "میری اپنی موجودگی کا سادہ لیکن تجربی طور پر متعین شعور خارجی اشیا کی موجودگی کو بھی ثابت کرتا ہے"۔

اُس کی دلیل یہ ہے: "میں اپنے وجود کو زمان میں متعین پاتا ہوں۔ لیکن ہر زمانی تعین کسی ایسی مستقل چیز کے وجود کو فرض کرتا ہے، جو ادراک میں ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ یہ مستقل عنصر میرے اپنے تصورات میں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ تو کثیر، ایک دوسرے سے مختلف اور فانی ہیں۔ لہٰذا کوئی مستقل چیز ضرور ہونی چاہیے، جو میرے تصورات سے ماورا ہو، یعنی ایک خارجی وجود"۔

پھر سوال یہ اُٹھتا ہے کہ یہ مستقل شے میرے باہر کیوں ہے، اندر کیوں نہیں؟ اِس مقام پر کانٹ کی وضاحت کافی مبہم ہے۔ بہر حال اُس کے مطابق: "میرے اپنے وجود کا شعور ایک ہی وقت میں میرے باہر دیگر اشیا کے وجود کا براہِ راست شعور بھی ہے" (Critique of Pure Reason)۔

تھامس ریڈ: ہیوم کے شک سے بچنے کے لیے حقیقت پسندی کی طرف رجوع: عمدہ نفسیاتی تجزیے اور بیانات:

لاک کی تجربیت سے برکلے اور ہیوم نے جو نتائج نکالے، تھامس ریڈ اُن سے گھبرا کر، شک سے بچنے کے لیے فلسفے کو دوبارہ فہمِ عامہ (common sense) کی طرف لانا چاہتا تھا۔ وہ زیادہ تر نفسیاتی مسئلے پر زور دیتا ہے اور نفسیاتی حقائق کے نہایت عمدہ تجزیے اور بیانات پیش کرتا ہے۔

وہ خارجی ادراک کی طبعی شرائط (یعنی تاثر، عضو، دماغ) بیان کرتا ہے، اور ادراک کی قوت اور ادراک کے عضو میں فرق کرتا ہے۔ وہ یہ واضح کرتا ہے کہ احساس (sensation) ایک داخلی کیفیت ہے، جسے ادراک (perception) سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ادراک علم ہے۔ وہ ہمارے اصلی ادراکات کو، جو بنیادی ہیں اور جنھیں وہ ایک قدرتی زبان سے تشبیہ دیتا ہے، ہمارے اکتسابی ادراکات سے الگ کرتا ہے، جو خیالات کے ارتباط کا نتیجہ ہیں اور جنھیں وہ ایک مصنوعی زبان سے تشبیہ دیتا ہے۔ آخر میں وہ حواس کی نام نہاد غلطیوں کی بڑی ذہانت سے توجیہہ کرتا ہے۔

اپنے نقادانہ حصے میں وہ نمائندہ تصورات (representative ideas) کے نظریے کی مفصل تردید کرتا ہے، جسے اُس کے مطابق تمام فلاسفہ، افلاطون سے لے کر ہیوم تک، بلا استثناء قبول کرتے رہے تھے۔ اُس کے نزدیک ہر وہ نظریہ، جس میں خارجی شے اور شے کو جاننے والے شعور کے درمیان کسی واسطے، خیال یا تصویر کا وجود مانا جائے، شک کی جڑ رکھتا ہے۔

اِس مفروضے کے خلاف ریڈ پہلے تو اِس کے ناگوار نتائج پیش کرتا ہے اور پھر فہمِ عامہ کی شہادت۔ انسان یہ یقین رکھتے ہیں کہ وہ اشیا کو براہِ راست دیکھتے ہیں، نہ کہ اُن کی تصاویر کو۔ اِس لیے ریڈ کا اپنا نظریہ براہِ راست ادراک (immediate perception) ہے۔ لیکن یہ ادراک اُس کے نزدیک کیا ہے؟ صرف ایک ضروری اشارہ، اور ایک یقین۔ ریڈ کہتا ہے: "اگر ہم اُس ذہنی عمل پر غور کریں، جسے ہم خارجی حسی شے کا ادراک کہتے ہیں، تو ہمیں اُس میں تین باتیں ملیں گی؛

1۔ شے کا کوئی تصور یا خیال

2۔ اُس کے موجودہ وجود کا قوی اور ناقابلِ مزاحمت یقین، اور

3۔ یہ یقین اور ایمان براہِ راست ہے، استدلال کا نتیجہ نہیں۔ (On the Intellectual Powers, مضمون II، باب V)

یوں ریڈ کے نزدیک محسوسات اشیا کی تصاویر نہیں بلکہ اُن کے اشارے ہیں۔ ہمارے اصلی ادراکات ایک قدرتی زبان کی مانند ہیں، اور ہمارے اکتسابی ادراکات ایک مصنوعی زبان کی مانند۔ لیکن کیا اِسے واقعی براہِ راست ادراک کہا جا سکتا ہے؟ ریڈ مزید کہتا ہے: "قدرتی اشاروں کی ایک تیسری قسم (یعنی ہمارے محسوسات) وہ ہے جو، اگرچہ ہم نے پہلے کبھی کسی شے کا تصور نہ کیا ہو، پھر بھی اُسے گویا ایک فطری جادو کے ذریعے ہمارے سامنے حاضر کر دیتی ہے، اور ایک ہی وقت میں ہمیں اُس کا تصور بھی دیتی ہے اور اُس کے وجود کا یقین بھی پیدا کر دیتی ہے۔(On the Human Mind, باب V، دفعہ III)

"یہ کس طرح ہوتا ہے کہ خارجی اشیا کا تصور اور اُن کے وجود کا براہِ راست یقین ہمارے حواس کے ذریعے پیدا ہوتا ہے، یہ میں بتانے کے قابل نہیں۔ میں دعویٰ ہی نہیں کرتا۔ اگر خارجی اشیا کا ادراک انسانی ذہن کی اصل ساخت کا حصہ ہے، تو اُسے کسی طرح سمجھانے کی ہر کوشش بے کار ہوگی۔(On the Intellectual Powers, مضمون II، باب V)

پرائمری اور سیکنڈری کیفیات کے درمیان سارا فرق یہ ہے کہ "پرائمری کیفیات کے بارے میں ہمیں اپنے حواس کے ذریعے ایک براہِ راست اور واضح تصور ملتا ہے۔ لیکن سیکنڈری کیفیات کا تصور محض اضافی ہوتا ہے، اور چونکہ یہ محض اضافی ہے، اِس لیے مبہم ہوتا ہے۔(ایضاً، باب XVII)

دونوں صورتوں میں پہلے احساس ہوتا ہے، پھر اُس کے سبب کا اشارہ۔ لیکن پرائمری کیفیات میں سبب واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے، جبکہ سیکنڈری میں وہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ یوں ریڈ کا نظریہ اُس واسطے کو کلیتاً خارج نہیں کرتا، جو خارجی شے کے کسی بھی علم کے لیے ضروری ہے۔ دراصل جب وہ کہتا ہے کہ محسوسات اشارے ہیں، تو وہ بالواسطہ اِس واسطے کی ضرورت تسلیم کر لیتا ہے۔ پھر اگر وہ پوری طرح منطقی ہوتا تو اُسے یہ بھی دکھانا پڑتا کہ وہ فوری اشارہ کس طرح سبب بنتا ہے، جس کے ذریعے ذہن احساس سے ایک ایسے خارجی وجود تک جاتا ہے، جس کا اُس احساس سے کوئی تعلق نہیں، اور یہ اُسے دوبارہ کسی ایسے مفروضے کی طرف لے جاتا، جیسا کہ مالبرانش یا برکلے نے پیش کیا تھا۔

ہملٹن: ہمیں خارجی اشیاء کا بلاواسطہ شعور حاصل ہے:

ہملٹن اعلان کرتا ہے کہ ہمارے پاس صرف اشارہ (suggestion) ہی نہیں، بلکہ خارجی اشیاء کا براہِ راست اور بلاواسطہ ادراک بھی موجود ہے۔ میں بیک وقت موضوع (subject) اور معروض (object) دونوں کا شعور رکھتا ہوں۔ جس وِجدانی علم (intuitive knowledge) کے ذریعے مجھے ادراک حاصل ہوتا ہے، وہ خارجی شے پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ "انا" (ego) اور "غیر انا" (non-ego) ایک بنیادی تقابل میں ہمیں دیئے گئے ہیں۔

"ہم ادراک میں بیک وقت ایک 'انا' اور ایک 'غیر انا' کا براہِ راست شعور رکھتے ہیں، جو ایک ساتھ معلوم ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مقابل معلوم ہوتے ہیں۔ اِس عمل میں مَیں دونوں وجودوں کا ایک ناقابلِ تقسیم لمحۂ شعور میں ادراک کرتا ہوں۔ پس ہم یہ بات ایک ناقابلِ تردید حقیقت کے طور پر طے کر سکتے ہیں کہ شعور ہمیں ایک ابتدائی "دوئی/ثنویت" (primitive duality) عطا کرتا ہے—یعنی 'انا' اور 'غیر انا' کا بیک وقت علم اور اِن کے مابین تقابل کا ادراک۔ 'انا' اور 'غیر انا' یوں ایک بنیادی ترکیب میں ہمیں دیئے گئے ہیں، جو ایک ہی علم میں جمع ہیں، اور ایک بنیادی تقابل میں بھی دیئے گئے ہیں، جو وجود کی ضدیت (contrariety) کو ظاہر کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم ایک ناقابلِ تقسیم ادراکی عمل میں اِن دونوں کا بیک وقت علم رکھتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی ہم جانتے ہیں کہ وہ اپنی حقیقت میں مختلف اور ایک دوسرے کے متقابل ہیں" (لیکچر 16، صفحات 288، 292)۔

ہملٹن اِس بات پر اعتراض کرتا ہے کہ شعور کو ایک خاص "قوت" سمجھا جائے، جو دیکھتی رہتی ہے۔ جبکہ ذہن عمل کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک شعور تمام ذہنی حقائق کی ایک آفاقی صورت ہے۔ اگر کہا جائے کہ ہمارے پاس خارجی اشیاء کا بلاواسطہ علم ہے، تو اِس معنی میں کہ ہمیں ایک خارجی دنیا کا شعور ہے۔ مگر ہملٹن کے نزدیک خارجی شے "اپنی ذات میں" کبھی معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہم اشیاء کو صرف "ظہور" (appearances) اور "طرز" (modes) کی صورت میں جانتے ہیں، جیسا کہ وہ ہماری ادراکی قوتوں کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں۔ اِس طرح شعور ایک ہی عمل میں ہمیں موضوع اور معروض دونوں دیتا ہے اور اُن کے امتیاز کا فوری یقین بھی۔ لیکن ہمارا علم بہر حال "نسبتی علم" (relative knowledge) ہی رہتا ہے۔

فرانسیسی ماہرینِ نفسیات: ڈے سٹٹ ڈی ٹریسی، مین دو بیراں، وکٹر کوزن:

فرانسیسی ماہرینِ نفسیات (ڈے سٹٹ ڈی ٹریسی، لاروملگیئر، مین ڈی بیراں اور اڈولف گارنیے) خارجی ادراک میں ہمارے حرکی قویٰ (motor faculty) کے کردار کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ یہ ایک درست نظریہ ہے، جس کی جڑیں سب سے پہلے رواقیت (Stoicism) میں ملتی ہیں، اور بعد میں الیگزینڈر بین، وُونٹ (Wundt)، اور ہمارے عہد کے تمام فزیالوجسٹوں اور ماہرینِ نفسیات نے اِسے قبول کر کے آگے بڑھایا۔

ڈے سٹڈ ڈی ٹریسی فعّال اور غیر فعّال لمس (active & passive touch) میں فرق کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک مزاحمت (resistance) کا احساس ہماری "کوشش" (effort) کے شعور سے پیدا ہوتا ہے۔ اُس کا دعویٰ ہے کہ خارجیّت (externality) کا تصور حاصل کرنے کے لیے ہمیں پہلے حرکت (motion) کا تجربہ کرنا ضروری ہے (Memoirs de

(l'Institut, 1798)۔ اُس کا نظریہ اِس باب کے عنوان میں سمویا ہوا ہے: "یہ حرکت کی قوت ہی ہے، جس کی بدولت ہمیں اجسام کا علم حاصل ہوتا ہے"۔

اِن خیالات کو مین ڈو بیرن نے مزید آگے بڑھایا۔ وہ "احساس" (sensation) کو محض ایک حِسی کیفیت اور "ادراک" (perception) کو ہماری اپنی فعّالیت کا نتیجہ قرار دیتا ہے، اور دونوں کو ایک دوسرے کے متقابل سمجھتا ہے۔ وہ ہر حواس (senses) کو الگ الگ اِس زاویے سے پرکھتا ہے اور بتاتا ہے کہ اُن میں احساس اور ادراک کی "نسبت" کس قدر بدلتی ہے۔

جسمانی احساسات سب سے نچلے درجے پر ہیں۔ پھر ذائقہ (taste) آتا ہے، جو نسبتاً زیادہ ادراکی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ کم جذباتی ہے اور اپنی خاص حسّی حرکت پر زیادہ منحصر ہے۔ اِس کے بعد سونگھنے (smell) اور پھر سماعت (hearing) کی باری آتی ہے، جس کی اہمیت اِس بات سے ہے کہ سماعتی اور صوتی اعضاء میں گہرا تعلق ہے۔ پھر بصارت (vision) ہے، جس کے عضو میں متنوع حرکات ہیں۔ سب سے بلند مقام ہاتھ کے لمس (touch) کو حاصل ہے، جو تجزیے کا سب سے قدیم اور شاندار آلہ ہے۔

مین ڈی بیر اں کے نزدیک شعور کا بنیادی امر "ارادی کوشش" (voluntary effort) ہے، جو اپنی وحدت میں دو چیزوں پر مشتمل ہے: ارادے کا عمل اور اُس عضو کی مزاحمت، جو حرکت میں لایا گیا ہے۔ اِسی مزاحمت کے ذریعے "انا" دریافت کرتا ہے کہ اُس کی حدود ہیں، اور یوں اپنے شعور کے ساتھ ساتھ "غیر انا" کا بھی شعور حاصل کرتا ہے۔ یہ ایک بنیادی تقابل ہے، جس میں دونوں تصورات بیک وقت دیئے گئے ہیں۔ چنانچہ خارجی حقیقت اندرونی حقیقت کی طرح یقینی ہے۔

وکٹر کوزن نے ریڈ کی طرح ایک نظریہ پیش کیا۔ ریڈ خارجی دنیا تک "اشارۂ بلاواسطہ" (immediate suggestion) کے ذریعے پہنچتا ہے، جو "جوہر" (substance) کے اصول پر مبنی ہے: "میں توسیع کو کسی توسیع پذیر شے کے بغیر نہیں سوچ سکتا"۔ کوزن خارجی دنیا تک "علّیت" (causality) کے اصول کے ذریعے پہنچتا ہے، جسے وہ "پُل" کہتا ہے، جس سے ہم "میں" سے دنیا تک پہنچتے ہیں، یعنی خارجی اشیاء کا "باپ"۔

میری "انا/خودی" ایک احساس سے متاثر ہوتی ہے، لیکن یہ کیفیت میری اپنی ارادہ کردہ نہیں ہوتی۔ لہٰذا میرا ذہن علّیت کے اصول کو فوری طور پر لاگو کرتا ہے اور ایک خارجی سبب کا اثبات کرتا ہے، یعنی ایک خارجی دنیا کا۔ چونکہ یہ سبب "انا" نہیں ہو سکتا، اور چونکہ عقل کی یہ کارکردگی ناقابلِ مزاحمت ہے، اِس لیے لازم ہے کہ اِس کیفیت کو ایک دوسرے سبب، یعنی خارجی سبب سے منسوب کیا جائے۔ کوزن نے گمان کیا کہ اِس دلیل کے ذریعے اُس نے بیک وقت یہ ثابت کر دیا کہ ہمارا حسی علم، عقلی علم پر منحصر ہے، اور اِس طرح وہ حسیّت پسندی (sensationalism) کو رد کر دیتا ہے۔

حواس کے متعلق طبیعی اور طبیعیاتی علم میں حالیہ ترقی:

ہمارے زمانے میں احساس کے طبیعی مقدمات (physical antecedents) کو سائنس کی بدولت زیادہ سے زیادہ دقت کے ساتھ متعین کیا جارہاہے۔ ہوا اور اثیر (ether) کی ارتعاشات (vibrations) کا مشاہدہ کیا گیا ہے۔ نیز اُن کے ہم آہنگ ربط کو دریافت کیا گیا ہے، جو احساس کی زبان میں ظاہر ہوتے ہیں (ہلم ہولٹز)۔ جسمانی قوتوں کی وحدت، جس کا اندازہ دیمقراطیس نے لگایا تھا اور جسے ڈیکارت نے کائنات کے اپنے میکانی نظریے سے اخذ کیا تھا، اب سائنسی بنیادوں پر ثابت ہو چکی ہے (گرووو، مایر، جول، ہلم)۔ یوں مادہ کی بنیادی (primary) اور ثانوی (secondary) خصوصیات کے درمیان فرق کو مزید تقویت ملی ہے۔

طبعی سائنس کے حاصل شدہ نتائج کو مزید آگے بڑھانے کا کام فزیالوجی نے کیا ہے، جو اعصابی نظام اور احساس کے حیوی مقدمات کا مطالعہ کرتی ہے۔ فزیالوجی ہی کے مرہونِ منت ہمیں حسّی اور حرکی اعصاب (sensory & motor nerves) کے درمیان فرق معلوم ہوا (ماجندی، فلوراں، کلود برنار)۔ حواس کے اعضاء کی تفصیل بیان ہوئی، اور کبھی کبھار کسی حیرت انگیز نظام کی دریافت ہوئی۔ مثلاً کورٹی کے ریشے (Corti's fibres)، جو اندرونی کان میں ایک طرح کے کی بورڈ یا ریزونیٹر کی مانند ہیں۔ نیز مختلف سطحوں میں حساسیت کی مختلف ڈگریوں کا علم ہوا، مثلاً آنکھ کے مختلف حصے، اندھی جگہ (blind spot) وغیرہ۔

فزیالوجسٹ دماغ میں حسّی مراکز کی تعیین کر رہے ہیں۔ وہ بڑھتی ہوئی درستگی کے ساتھ حسی و حرکی اعضاء کے باہمی ربط کو بیان کر رہے ہیں، اور اِس طرح مین دوبیراں کے نفسیاتی مشاہدات کی مکمل معنویت کو واضح کر رہے ہیں۔ آخر کار اعصاب کی مخصوص توانائی کے قانون (law of specific energy of the nerves) کی بدولت (جسے مولر نے دریافت کیا)، فزیالوجی نے طبعی قوتوں کی وحدت کے قانون کے نفسیاتی نتائج کی تصدیق کی، اور یہ دکھایا کہ ایک ہی سبب اگر مختلف حواس پر لاگو کیا جائے تو مختلف احساسات پیدا کرتا ہے۔

نفسیات اور حسّی علم کی تنقید میں متوازی پیش رفت:

اِن سائنسی پیش رفتوں نے یہ خیال پیدا کیا کہ نفسیات میں بھی طبیعی علوم کے دقیق طریقے (یعنی تجربہ اور پیمائش) استعمال کیے جائیں۔ معاصر جرمن فزیالوجسٹوں اور ماہرینِ نفسیات کی سائیکو-فزکس (Weber, Fechner, Hering, Wundt) اِسی مقصد کی طرف مائل ہے (فرانس میں اِس سمت میں ابتدائی کام ڈیلزین اور ڈی لل نے 1827ء میں کیا تھا)۔ اِس کا عمومی مقصد یہ ہے کہ طبعی یا فزیالوجیکل مقدمات اور اُن کے نفسیاتی نتائج کے درمیان تناسبات کو ریاضیاتی دِقّت کے ساتھ

متعین کیا جائے۔ سائیکو-فزکس میں احساس کو ایک ایسا واقعہ سمجھا جاتا ہے، جس کی ایک معین مدت اور شدت ہوتی ہے، اور اِس لیے اُسے ناپا جاسکتا ہے۔ چونکہ احساسات میں براہِ راست تغیر پیدا نہیں کیا جاسکتا، اِس لیے خارجی مظہر پر عمل کیا جاتا ہے تاکہ داخلی مظہر میں تبدیلی واقع ہو۔

اعصابی رَو (nervous current) کے گزرنے کے وقت کو شمار کرتے ہوئے نفسیاتی حالتوں کے دورانیے کو ناپنے کی کوشش کی گئی ہے، (ڈونڈرز، وونٹ)۔ حتیٰ کہ شعور کے ذریعے احساس میں تبدیلیوں کو، اور آلاتِ پیمائش کے ذریعے اعصاب میں تحریک کی تبدیلیوں کو ملا کر احساس کو بذاتِ خود ناپنے کی بھی کوشش کی گئی ہے۔ اِسی سے ویبر کا قانون سامنے آیا: "احساسات برابر مقداروں سے بڑھتے ہیں، جب محرکات (stimuli) نسبتاً برابر مقداروں سے بڑھیں"۔ یہ قانون نہایت اہم ہے، جسے پہلے لاپلاس استعمال کر چکا تھا، اور جو تمام ذہنی مظاہر پر بالکل منطبق ہوتا ہے۔ اسی طرح فیشنر کا قانون سامنے آیا، جو دراصل ویبر کے قانون ہی کا دوسرا اظہار ہے: "احساسات میں فرق اُن کے متعلقہ محرّکات کے لوگارتھم (logarithms) کے تناسب سے ہوتا ہے"۔

نفسیات میں مزید ترقی:

اِدھر خالص نفسیات نے بھی اُسی طرح کی راہ اختیار کی ہے۔ اِس کا عمومی اصول یہ ہے کہ ہمیں بظاہر فوری دکھائی دینے والے ادراکات سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے، نہ ہی اپنے موجودہ شعور کو ابتدائی شعور کا نمونہ سمجھنا چاہیے۔ اب نفسیات اُن تمام مظاہر کا تجزیہ کرتی ہے، جو فی الحال سادہ دکھائی دیتے ہیں، مگر گہرائی میں جا کر پیچیدہ نکل سکتے ہیں۔ "آج کی نفسیات کو ایسے سادہ سمجھے جانے والے احساسات کا سامنا ہے، جیسے بچپن میں کیمیا کو قدیم یونانی عناصر (آگ، پانی، ہوا، خاک) کا سامنا تھا" (اِیچ۔ ٹین، De l'Intelligence)۔

ایک بصارت یا سماعت کا واحد احساس بھی کئی بنیادی احساسات میں تحلیل کیا جاسکتا ہے (ٹین)۔ مزید یہ کہ جو چیز محض ایک احساس معلوم ہوتی ہے، اکثر اوقات وہ دراصل ایک پیچیدہ مگر بے شعور فیصلہ (judgment) ہوتی ہے (ہلم ہولٹز، آبپٹکس)۔ اگر احساس پیچیدہ ہے تو ادراک تو اَور بھی زیادہ پیچیدہ ہے۔ وُونٹ (Psychol.-Physiol.) کے مطابق ادراک کے عناصر کی تمیز کے لیے ضروری ہے کہ فزیکل سائنس کی طرح تجربہ کیا جائے، اور دو طریقے استعمال ہوں؛

1۔ براہِ راست (synthetic) طریقہ:

کسی ادراک کو اُس کے اجزاء سے دوبارہ تشکیل دینا (مثلاً آواز کا ادراک)۔ یہ صرف شاذ و نادر ہی ممکن ہوتا ہے۔

2۔ بالواسطہ (analytic) طریقہ:

ادراک کے مقدمات میں تبدیلی لا کر اُس کے اجزاء کے بارے میں نتیجہ اخذ کرنا۔ (مثلاً وُونٹ کی تحقیق آنکھ کی ریٹینا کے مختلف نقاط اور آنکھ کے حرکی عضلات کے افعال پر)۔

اگر تجرباتی طریقہ ممکن نہ ہو تو پھر انگریزی مکتبِ فکر کا نفسیاتی طریقہ باقی رہتا ہے، جو "افکار کے ربط" (association of ideas) اور "عادت" (habit) کے قوانین پر قائم ہے۔ یہی وہ اصول ہیں، جو حواس کی تعلیم و تربیت کرتے ہیں اور اُن کے اصل مواد کو اِس قدر بدل دیتے ہیں کہ وہ پہچانے نہیں جاتے۔ بصارت کے ذریعے امتداد (extension) اور طبعی صورتوں کا ادراک، جسم اور فضا میں احساسات کی مقامیّت (localization)، یہ سب پیچیدہ اعمال ہیں، جنہیں نفسیات کو تحلیل کر کے اُن کے ابتدائی اجزاء تک پہنچانا ہے۔

محسوس علم پر تنقید:

محسوسات کے علم پر تنقید کو خالص سائنسی تحقیقات کے نتائج نے بہت آسان بنا دیا ہے۔ اگرچہ ہم مل (Mill) کے اِس نظریے کو قبول نہ بھی کریں کہ دنیا محض ایک مستقل امکانِ احساسات ہے، یا یہ کہ وہ یکساں حالات میں بار بار یکساں محسوسات کے ظہور کی توقعات تک سمٹ آتی ہے، تب بھی ہم اُس کے اِس بیان کے لئے شکر گزار ہیں، جس میں اُس نے بڑی خوبصورتی سے وضاحت کی ہے کہ ذہن کس طرح اشیاء اور بیرونی دنیا کا تصور قائم کرتا ہے۔

ہربرٹ اسپینسر ارتقائی تصور کے مطابق اُس حقیقت پسندی کی طرف واپس آیا، جو ارتقا میں مضمر ہے۔ اُس کے مطابق مابعد الطبیعیات کے دلائل اُلجھے ہوئے اور اکثر غلط ہیں۔ وہ سوال کرتا ہے کہ "بالواسطہ علم کو بلاواسطہ علم پر کیوں ترجیح دی جائے؟ عقل کی شہادت کو کیوں قبول کیا جائے اور حواس کی شہادت کو کیوں نہیں؟" (یہ دراصل اسکاٹش مکتبِ فکر کے استدلال کی ایک بہتر صورت ہے)۔ حقیقت پسندی کا مفروضہ سب سے واضح، سادہ اور فطری ہے، اور جتنا استدلال کا سلسلہ طویل ہو گا، خطا کے امکانات اُتنے ہی بڑھ جائیں گے۔

مزید یہ کہ تصورات یا خیالات (جو ذہنی کیفیات کی کمزور قسم ہیں) صرف اُس وقت ممکن ہوئے، جب پہلے ادراکات (ذہنی کیفیات کی قوی قسم) موجود تھے۔ اِن دونوں میں ایسے جوہری اختلافات ہیں کہ بعد والے کو پہلے پر کم نہیں کیا جا سکتا۔ بیرونی دنیا کی حقیقت کا حتمی ثبوت قوت اور مزاحمت میں پایا جاتا ہے۔ ہمیں جتنا یقین بیرونی دنیا پر ہے، اُتنا ہی دوسرے انسانوں کے وجود پر ہے۔

یہ نہیں کہ ہمارے محسوسات اشیاء کی عین تصویر یا اُن کی درست نقل ہیں۔ بلکہ ہماری ہر نمائندگی کسی نہ کسی حقیقی (بیرونی) قوت کے مطابق ہے۔ یہی اسپینسر کا نظریہ "تبدیل شدہ حقیقت پسندی" (Transfigured Realism) ہے۔

ہیلُم ہولٹز (Helmholtz) بھی اِسی طرح کی رائے پیش کرتا ہے۔ وہ پہلے تو احساس اور اُن ارتعاشات کے فرق کو واضح کرتا ہے، جو اِس سے پہلے واقع ہوتے ہیں، اور پھر کہتا ہے: "ہمیں اپنے حواس کے شکر گزار ہونا چاہئے کہ وہ ارتعاشات سے رنگ اور آوازیں پیدا کرتے ہیں (hervorzaubern)، اور ہمیں بیرونی دنیا کی خبر احساسات کی ایک علامتی زبان میں پہنچاتے ہیں"۔

باب چہارم
عقل
(Reason)

کیا ذہن ایک قسم کی خالی تختی (tabula rasa) ہے، جس پر باہر سے مظاہر ثبت ہوتے ہیں؟ یا یہ اپنی فطرت میں ایک ابتدائی عمل ہے، یعنی ایک اصل قوت، جو اپنے قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے؟ کیا انسانی علم بالکل تجرباتی ہے، یا اُس میں کچھ ایسے تصورات اور اصول پہلے سے موجود ہیں، جو ہمیشہ ذہن میں رہتے ہیں، اُس کے تمام اعمال کو قابو میں رکھتے ہیں، اور اُن کی صداقت کی ضمانت ہیں؟

مختصر یہ کہ کیا ذہن رفتہ رفتہ اُنہی مظاہر سے تشکیل پاتا ہے، جو اپنی مستقل نسبتوں کی بنا پر اِس ابہام بھرے ہجوم سے ابھر آتے ہیں؟ یا پھر اُس میں کچھ بنیادی تصورات موجود ہیں، جو تجربے سے ماورا ہیں؟ یعنی کچھ ایسے کلی اور لازمی اصول، جو نسبتی امور کو قابو میں لاتے ہیں، مظاہر کے بدلتے ہوئے مواد کو جوڑتے ہیں، اور اُنہی سے انسانی علم کی منظم عمارت تیار کرتے ہیں؟ فلسفے کی تاریخ میں عقل کی نوعیت کے مسئلے کو بنیادی طور پر اِنہی مخالف طریقوں سے بیان کیا گیا اور ترقی دی گئی ہے۔

ہیراقلیطس اور ایلیائی (Eleatics): محسوس اور عقلی علم کی اولین ضد:

علم کا مسئلہ اولین آیونی فلسفیوں (Ionic philosophers) کے ہاں صاف طور پر پہچانا نہ گیا، حتیٰ کہ فیثا غورسیوں میں بھی نہیں۔ ہیراقلیطس کے ہاں پہلی بار عقلی اور حسی علم کی مخالفت سامنے آتی ہے۔ وہ انسانوں کی جہالت پر سخت شکوہ کرتا ہے: "گدھا بھُوسے کو سونے پر فوقیت دیتا ہے، اور کتا ہر اجنبی پر بھونکتا ہے" (فتاویٰ 28)۔ یہ حماقت کیوں؟ اِس لیے کہ انسان اپنے حواس پر بھروسا کرتے ہیں۔ "حواس، جب وہ غیر عقلی ذہنوں کی خدمت میں ہوں، بُرے گواہ ہیں" (Fragment 11)۔ حکمت اِس بات میں ہے کہ اُس عقل کو سمجھا جائے، جو سب چیزوں پر حکومت کرتی ہے۔ آگ کی فطرت کو دریافت کیا جائے، ضِدین کے قانون کو پہچانا جائے، اور وہ ہم آہنگی دیکھی جائے، جو مسلسل کشمکش اور تغیر سے جنم لیتی ہے۔

یہ الوہیت، یہ قانونِ عالم، اور یہ اولین عقل چیزوں کی ماہیت سے جدا نہیں، بلکہ ابتدائی آگ ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہ ہم میں بھی ہے اور سب چیزوں میں بھی ہے۔ اِس لیے ہمیں اُن تصورات کی پیروی کرنی چاہیئے، جو سب کے لیے مشترک ہیں (τῷ ξυνῷ ἐπέχεσθαι) نہ کہ محض انفرادی آراء کی پیروی کرنی چاہیئے" (,ἰδίᾳ φρονέειν)

ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν,) "فکر سب انسانوں کے لیے مشترک ہے"۔(Fragment 7 Fragment 123)۔یعنی عقل ہی وہ عنصر ہے، جس سے سب موجودات بنی ہیں، اور یہ ہر شئے کا عالمگیر قانون ہے۔

ایلیائی فلسفیوں کے نزدیک بھی "وجود کی مطلق وحدت" کا نظریہ حواس کی رپورٹوں کے خلاف تھا۔ چنانچہ اُن کے ہاں بھی علم کے اِس ذریعے پر تنقید ہونا فطری تھا۔ فیثاغورسیوں نے صاف طور پر رائے کی چیزوں (τὰ πρὸς δόξαν) اور حقیقت کی چیزوں (τὰ πρὸς ἀλήθειαν) میں فرق کیا۔ اُن کے نزدیک حقیقی علم وجود کی صفات کے استدلال سے حاصل ہوتا ہے۔

پارمینیڈیس جب وجود اور فکر کی یکسانی کی بات کرتا ہے تو اُس کا مطلب یہ ہے کہ فکر صرف وجود کے ذریعے قائم ہے، اُس سے الگ نہیں بلکہ اُسی کی وحدت میں شامل ہے۔ ایمپیڈوکلیز، دیمقراطیس اور انکساگورس نے بھی اپنے اپنے انداز سے عقل اور حواس کے درمیان فرق کرنے کی کوشش کی۔ لیکن حقیقت میں اُنہوں نے عقل کو حسی علم سے جدا نہ کیا۔ اُن کے نزدیک فکر اور ادراک دونوں طبعی عمل تھے، صرف مواد کے فرق کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز تھے۔ اُن کے نزدیک حواس پر الزام یہ تھا کہ وہ اُن کے نظریے سے متصادم ہیں۔ لیکن بہر حال یہی ابتدائی تنقیدات بعد میں عقلی علم کے نظریے کی طرف پہلا قدم ثابت ہوئیں۔

سقراط: علم میں ذہن کی فعالیت کی طرف توجہ:

سوفِسطائیوں نے علم میں موضوع (subject) کے کردار کو تو نوٹ کیا تھا، لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، انہوں نے اِس حقیقت سے شکوک پر مبنی نتائج اخذ کیے۔ اُن کے اِن خطرناک نتائج کو رد کرنے کے لیے سقراط نے خود فاعل ہی میں علم کا سبب اور اُس کی صحت کی ضمانت تلاش کی۔ ذہن کی فطرت کی گہری جانچ کے ذریعے وہ یہ دریافت کرنا چاہتا تھا کہ حقیقی علم کی ضروری شرائط کیا ہیں۔ اُس کا پہلا اصول یہی تھا: "خود کو پہچانو"۔

سقراط کے نزدیک علم بنیادی طور پر ذہن کی سرگرمی پر موقوف ہے۔ خود شناسی کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنی جہالت کا اعتراف کرتا ہے۔ لیکن یہ اعتراف بذاتِ خود حقیقی علم کے تصور اور اُس کے حصول کے امکان کو ظاہر کرتا ہے۔ سچائی ذہن میں فطری طور پر موجود ہے۔ اِس لیے سیکھنا دراصل اپنے آپ کو پہچاننا ہے۔ اِسی بنیاد پر اُس کی دائی گری (maieutic) یا روحانی دائی کاری وجود میں آئی۔ سچائی کے اِس فطری ہونے کا مفروضہ سقراط کے ہاں عقل کی اُس قوت کی پیشین گوئی معلوم ہوتا ہے، جو کسی نہ کسی طور حسی علم سے پہلے موجود ہے اور اُسے منظم صورت عطا کرتی ہے۔ "وہ اُن قضایا پر

بحث کرتا تھا، جن کی صداقت عام طور پر تسلیم شدہ ہو، اور سمجھتا تھا کہ اِس طرح اُس کے استدلال کی ایک یقینی بنیاد فراہم ہو جاتی ہے" (Mem. IV, 6)۔

اُس کی دائی گری کے اہم مراحل "استقراء" (induction)، "تعریف" (definition)، اور "استخراج" (deduction) تھے، جو ایک دوسرے سے گہری نسبت رکھتے ہیں۔ فلسفے کا اصل کام یہ ہے کہ چیزوں کو عمومی تصورات میں تحلیل کیا جائے، جو اُن کی ماہیت کی نمائندگی کریں۔

سقراطی طریقہِ کار کا پہلا قدم استقراء تھا۔ لہٰذا ایسا لگتا ہے کہ اُس کے طریقے اور اُس کے علم کی فطری حیثیت کے عمومی نظریے میں ایک تضاد ہے۔ ممکن ہے کہ سقراط اِس نکتے پر بالکل واضح نہ رہا ہو، لیکن بظاہر اُس کا مطلب یہی تھا کہ حقیقت تک رسائی صرف ذہن کی اپنی سرگرمی کے ذریعے ہوتی ہے، اور یہی ذہن اپنے علم کو خود پیدا کرتا ہے۔ اِس لیے یہ اپنے آپ کو جاننے سے ہی حقیقت کے اصولوں کو جان لیتا ہے۔

افلاطون: علم فطری ہے: جدلیاتی ارتقاء کی طرف پیش رفت:

سقراط نے کہا تھا کہ علم فطری ہے۔ لیکن اُس کے محض تقریری طریقہِ کار میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ علم کو مظاہر (phenomena) سے اُتنا ہی اخذ کرتا ہے، جتنا ذہن سے، یا شاید اُس سے بھی زیادہ۔ افلاطون نے سقراط کے نظریے کو مکمل اور پختہ کیا۔

اُس کے نزدیک علم حقیقتاً فطری ہے اور اِس کا تعلق نہ تو محسوس اور فانی چیزوں سے ہے، اور نہ ہی اُن عمومی تصورات سے، جو تجربے کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔ علم تک رسائی صرف اُس وقت ممکن ہے، جب ہم حسی دنیا سے بلند ہو کر عالمِ امثال (World of Ideas) میں داخل ہوں، جو حقیقت اور علم دونوں کے ابدی اور غیر متغیر اصول ہیں، اور جو صرف اُس وقت روح پر منکشف ہوتے ہیں، جب وہ اپنے آپ کو پہچان لیتی ہے۔

لیکن یہ وجدانی فعل ایک دم اور آسانی سے نہیں ہوتا، بلکہ اِس کے لیے ایک تیاری اور تدریج ضروری ہے۔ افلاطون نے اِس کے لیے اپنی مشہور غار کی تمثیل پیش کی: "تصور کرو کہ کچھ قیدی ایک غار میں زنجیروں سے جکڑے ہوئے ہیں اور دیوار پر پڑنے والے سایوں کو حقیقت سمجھتے ہیں۔ جب اُنہیں سورج کی روشنی میں لایا جائے تو وہ چکاچوند میں کچھ نہ دیکھ پائیں گے۔ اصل اشیاء کو پہچاننے اور سورج کی جلالت کو دیکھنے کے لیے طویل تربیت اور عادت درکار ہوگی" (جمہوریہ، کتاب VII)۔

غلط نظریات کی تردید بذاتِ خود ایک تطہیر (κάθαρσις) ہے اور علم کی طرف پہلا قدم بھی۔ لیکن سچائی کی طرف جدلیاتی ارتقاء کا اصل نقطۂ آغاز حسی ادراک ہی ہے۔ بعض محسوسات اپنے تضادات کے باعث ہمیں حیران کرتے ہیں

اور یوں ہمارے اندر فکر و تامل کو جگاتے ہیں۔ مثلاً ایک ہی چیز بیک وقت واحد اور کثیر، بڑی اور چھوٹی معلوم ہو سکتی ہے، اِس پر منحصر ہے کہ ہم اُسے کس چیز سے موازنہ کر رہے ہیں۔ تو ذہن سوال کرتا ہے: اصل "واحد" کیا ہے؟ اصل "کثیر" کیا ہیں؟

یہی وہ راستہ ہے، جس سے ہم محسوسات سے افکار تک، رائے (δόξα) سے علم (ἐπιστήμη) تک پہنچتے ہیں۔

اِس کے لیے افلاطون ریاضی، ہندسہ، موسیقی، فلکیات جیسے علوم کی تعلیم کو ضروری سمجھتا ہے، بشرطیکہ یہ علوم محض تجربی نہ ہوں بلکہ ذہن اِن میں پوشیدہ ریاضیاتی نسبتوں اور تناسبات پر مرکوز رہے۔ اِس تیاری کے بعد روح اپنے اندر حقیقی افکار کی بیداری محسوس کرتی ہے۔

یادداشت (Reminiscence):

افلاطون کا نظریہ یادداشت حقیقت کی براہِ راست، وِجدانی گرفت ہے۔ یہ دراصل ایک بیداری ہے، جس میں روح اُس علم کو دوبارہ پا لیتی ہے، جو وہ پہلے جانتی تھی اور اب بھی بالقوّۃ جانتی ہے۔ سیکھنا، افلاطون کے نزدیک، یاد کرنا ہے (ἀνάμνησις)۔ مثال کے طور پر جب ہم دو چیزوں کو برابر کہتے ہیں تو ہمارے ذہن میں برابری کا ایک ایسا تصور ہوتا ہے، جو مطلق، غیر متبدل اور واحد ہے، اور ہم اِسی کو معیار بنا کر اِن دونوں کی ناقص برابری کا فیصلہ کرتے ہیں۔

"ہمیں پیمانہ پہلے سے حاصل ہونا چاہیے تاکہ ہم اُسے اشیاء پر لاگو کر سکیں"۔ جیسا کہ مکالمۂ فیڈو (Phaedo 75b) میں ہے: "پھر کیا یہ ضروری نہیں کہ دیکھنے، سننے یا کسی بھی طریقے سے محسوس کرنے سے پہلے ہم برابری کے مطلق تصور کو جانتے ہوں؟ ورنہ ہم محسوس شدہ برابری کو اِس معیار کے مطابق پرکھ ہی نہیں سکتے، کیونکہ سب اُسی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور سب اُس سے فروتر ہیں"۔

یہ نظریہ فیڈروس (Phaedrus) میں ایک تمثیلی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، جہاں روح کی سابقہ زندگی کا مفروضہ پیش کیا جاتا ہے کہ وہ ایک مرتبہ ماہیات (essences) کی دنیا میں تھی اور خداؤں کے جلوس میں شریک رہتی تھی۔

"لیکن جب روح ساتھ چلنے سے عاجز آ جاتی ہے اور سچائی کو دیکھنے میں ناکام رہتی ہے۔۔۔ اُس کے پَر جھڑ جاتے ہیں اور وہ زمین پر گر پڑتی ہے۔۔۔ مگر وہ روح، جس نے کبھی سچائی کا مشاہدہ نہیں کیا، انسانی صورت میں منتقل نہیں ہوتی۔ کیونکہ انسان کو کلیات کی معرفت ہونی چاہیے اور وہ حسّی جزئیات سے عقل کے ایک واحد تصور تک پہنچنے کے قابل ہو۔ یہی اُن چیزوں کی یاد دہانی ہے، جنہیں ہماری روح نے اُس وقت دیکھا تھا، جب وہ خدا کے پیچھے چل رہی تھی، جب اُس نے اُس کو نظر انداز کرتے ہوئے، جسے ہم اب "وجود" کہتے ہیں، اپنے سر کو حقیقی وجود کی طرف بلند کیا" (فیڈروس 248–c249)۔

ترجمہ: ابنِ صلیبی

کیا افلاطون یہ چاہتا ہے کہ ہم اِس اساطیری (mythical) بیان کو بالکل لفظی طور پر لیں؟ یہ جاننا آسان نہیں کہ اُس کے ابتدائی اور جری ایام میں وہ شاعری کو فلسفے سے کس قدر جدا سمجھتا تھا۔

افلاطون کے نزدیک عقل (νόησις) کا عمل محض یاد دہانی کے وجدانی فعل تک محدود نہیں تھا، بلکہ وہ ایک مخصوص استدلالی اور جدلی (διανόια) عمل سے بھی مکمل ہوتا ہے، جس کے ذریعے خیالات (Ideas) کا وجدانی ادراک بارآور بنایا جاتا ہے۔

افلاطونی جدلیات (dialectic) دو طرح کی ترقی پر مشتمل ہے؛

1۔ ایک صعودی (ascending)، اور

2۔ دوسری نزولی (descending)۔

صعودی جدلیات میں انسان محسوسات سے عمومی تصورات اخذ کرتا ہے، اشیاء کے اصول اور اُن کے کافی علل (λόγον τι) تلاش کرتا ہے، اور یوں قدم بہ قدم اُس حقیقت تک پہنچتا ہے، جو کسی اَور شے پر موقوف نہیں (αὐτοθετον)۔ یہ "تصوّرات کا تصوّر" یعنی "خیرِ اعلیٰ" (The Good) ہے۔

نزولی جدلیات صعودی سے بھی زیادہ اہم ہے۔ اِس میں عام تصور کو اُس کی اجناس اور انواع میں تقسیم (διαίρεσις) کیا جاتا ہے (دیکھیے: سوفسطائی اور پارمینیدس)۔ یہ تقسیمیں گویا ایک پیشگی (a priori) تجزیہ کی صورت میں کی جاتی ہیں۔ جدلیات، اور اِس کے نتیجے میں فکر، ممکن ہے۔ کیونکہ خیالات ایک دوسرے میں سرایت کرتے ہیں اور باہم ترکیب پذیر ہوتے ہیں (پارمینیدس 129؛ سوفسطائی 253c251–a)۔ کیا قضیہ دراصل موضوع اور محمول کے امتزاج (σύμμιξις) کے سوا کچھ اَور ہے؟ چونکہ خیالات ہی "وجود" ہیں، لہٰذا جدلیات دراصل مابعد الطبیعیات ہے۔

یہ جدلی عمل ایک طرف چیزوں کے ابتدائی عناصر کو سادہ تصورات کے ذریعے آشکار کرتا ہے اور دوسری طرف اِنہی تصورات کی ترکیب سے حقیقت اور اُس کے اجزاء کا علم فراہم کرتا ہے۔ افلاطون پہلا فلسفی تھا، جس نے قوتِ عقل اور علم میں ایک پیشگی عنصر (a priori element) کی ضرورت پر زور دیا۔ اُس نے سمجھا کہ علم صرف کلی اور ضروری کے ذریعے ہی ممکن ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ انسانی عمل میں مثالی (ideal) عنصر کا کردار بنیادی ہے۔

لیکن ارسطو نے اِس پر اعتراض کیا کہ افلاطون نے چیزوں کو سمجھانے کے بجائے اُنہیں دوگنا کر دیا۔ کیونکہ خیالات کے علم سے محسوسات کے علم تک، جدلیات سے طبیعیات (physics) تک کوئی راستہ نہیں تھا۔ اِسی لیے افلاطون کو یہ کہنے پر مجبور ہونا پڑا کہ طبیعیات میں ہمیں صرف احتمالات پر قناعت کرنا چاہیے، کیونکہ یہ دنیا بظاہر محض ایک علامتی (symbolic) ہے، جو بذاتِ خود ناقابلِ ادراک ہے۔

افلاطون کے جانشینوں کے سامنے اصل مسئلہ یہ رہ گیا کہ کس طرح جدلیات اور طبیعی سائنس میں ربط پیدا کیا جائے، اور یہ واضح کیا جائے کہ کن قوانین اور کن افکار و اصول کی ترکیب کے ذریعے مظاہرِ عالم (world of appearances) کا علم ممکن بنتا ہے۔

ارسطو: تجربے اور عقل کی ضرورت: غیر فعال (Passive) اور فعّال (Active) عقل:

ارسطو کے نزدیک بھی افلاطون کی طرح علم کا موضوع "ماہیت" یعنی وجود بالذّات ہے۔ لیکن محض حواس کے ذریعے ہمیں صرف نسبتی (relative) چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔ اِس لیے حقیقی علم حواس کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا (Posterior Analytics I, 31)۔ انسان یہ علم اپنی فکری قوت (νοῦς) کی اصل فعالیت کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔

تاہم ارسطو افلاطون سے زیادہ "حقیقت" سے متعلق تھا۔ وہ "تصورات" (εἴδη χωριστά) کے خلاف یہ اعتراض کرتا ہے کہ یہ ہماری دنیا کے علم کو نہیں سمجھاتے۔ اُس نے اپنے استاد کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا کہ گویا کوئی شخص چیزوں کو گننے میں مشکل محسوس کرے اور اُنہیں دوگنا کر کے اپنا کام آسان بنانا چاہے۔

اُس کے نزدیک علم کو عقل کے ذریعے واضح کرنا چاہیے، نہ کہ کسی یادداشت (reminiscence) کے ذریعے، جو ہمیں اِس دنیا سے باہر لے جاتی ہے۔ ارسطو کا مؤقف یہ تھا کہ "قابلِ ادراک صورتیں" محسوس اشیاء میں ہی موجود ہیں (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά، De Anima III, 8)۔ چنانچہ عمومی تصورات کو محسوس تاثر (sense impressions) ہی سے اخذ کیا جاتا ہے۔

عقلی علم کا مطلب یہ نہیں کہ ہمیں علم "حواس کے ذریعے" حاصل ہوتا ہے، بلکہ یہ کہ علم "حواس کے نتیجے میں" پیدا ہوتا ہے۔ ہم دیکھنے کے ذریعے نہیں جانتے، بلکہ دیکھنے کے نتیجے میں جانتے ہیں۔ ہم تجربے کے ذریعے نہیں جانتے بلکہ تجربے کے نتیجے میں جانتے ہیں۔ یوں ذہن بتدریج محسوسات سے عقلی صورتوں کی طرف بلند ہوتا ہے، یہاں تک کہ بطور فعلیتِ محضہ (pure activity)، وہ مادہ سے آزاد ہو کر خدائی روح کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے۔

تصور کے لیے ایک تصویر ضروری ہے (οὐδὲ νόημα ἄνευ φαντάσματος، De Anima III, 7)۔ لیکن یہ تصویر فکر کا حصہ بننے سے پہلے ایک ذہنی عمل سے گزرتی ہے۔ یہ "عقلی تخیّل" (λογιστικὴ φαντασία) میں تبدیل ہوتی ہے، تاکہ محض کسی خاص احساس کی اندھی تقلید ہونے کے بجائے کسی کلی اور عمومی صفت کی نمائندگی کرے۔ یہی تصویر پھر تصور (concept) کے ساتھ وہی نسبت رکھتی ہے، جو ایک ہندسی شکل (geometrical figure) اُس حقیقت سے رکھتی ہے، جسے اِس کے ذریعے ثابت کیا جاتا ہے (De Anima III, 10)۔

ریاضی داں ایک شکل استعمال کرتا ہے۔ مگر پھر اُس میں سے ہر وہ چیز حذف کر دیتا ہے، جو محسوس اور محدود ہو۔ ارسطو کے نزدیک چونکہ معقول صورتیں (εἴδη νοητά) محسوس صورتوں (αἰσθητά) میں مضمر ہیں، اِس لیے عقل (νοῦς) کا کام اِن دونوں کو الگ کرنا ہے۔ اِسی لیے وہ "عقل" میں دو حصے متمایز کرتا ہے: ایک "غیر فعال" (νοῦς παθητικός)، جو گویا مادہ ہے، اور دوسرا "فعال یا خالق" (νοῦς ποιητικός)، جو گویا صورت ہے۔

ارسطو کے نظریہ عقل (Reason) میں فعال اور غیر فعال عقل:

ارسطو کہتا ہے: "فطرت میں ایک طرف وہ عنصر موجود ہے، جو ہر قسم کی اشیاء کے لیے بطورِ مادی اساس کام کرتا ہے۔ یہ تمام اشیاء بالقوّہ (potentially) اپنے اندر رکھتا ہے۔ دوسری طرف ایک ایسا عنصر ہے، جو عِلّت اور خالق ہے۔ کیونکہ وہ سب کچھ پیدا کرتا ہے۔ یہ اُس نسبت سے دوسرے کے مقابل ہے، جس طرح فن (art) اُس مادّے کے مقابل ہے، جس پر وہ عمل کرتا ہے۔ پس عقل ایک طرف ایسی ہے کہ وہ ہر چیز بن سکتی ہے، اور دوسری طرف ایسی ہے کہ وہ ہر چیز پیدا کر سکتی ہے" (De Anima III, 5, 430a، ترجمہ: ای۔ والیس)۔

غیر فعال عقل (νοῦς παθητικός) کی نوعیت اور اُس کے افعال کیا ہیں؟

یہ عقل ایک خالی تختی (tabula rasa) کی مانند ہے، جس پر ابتداءً کچھ بھی تحریر نہیں ہوتا (De Anima III, 4)۔ یہ تمام معقول صورتوں کو بالقوّہ رکھتی ہے اور صرف تجربے کے ذریعے بالفعل (actuality) تک پہنچتی ہے۔ اِس کے افعال تقریباً اُسی کے برابر ہیں، جو عقلِ استدلالی (discursive intellect) کو منسوب کیے گئے ہیں۔ "حس سے یادداشت پیدا ہوتی ہے، اور کسی چیز کی بار بار یاد دہانی سے تجربہ حاصل ہوتا ہے، کیونکہ کثیر یادداشتیں مل کر ایک تجربہ بناتی ہیں" (Posterior Analytics II, 19)۔ یوں عمومی تصورات رفتہ رفتہ غیر فعال عقل میں ٹھہر جاتے ہیں اور جم جاتے ہیں۔ "جیسے جنگ میں فوج بھاگتی ہے، مگر جب ایک سپاہی ڈٹ کر کھڑا ہو جاتا ہے تو دوسرا بھی کھڑا ہوتا ہے، پھر ایک اَور، یہاں تک کہ لڑائی بحال ہو جاتی ہے" (ایضاً)۔

یہی استقراء (induction) ہے، جو حسّی چیزوں سے کلیات اخذ کرتی ہے اور ہمیں اُن الفاظ (terms) تک پہنچاتی ہے، جو بعد میں قضایا (syllogism) کے محمول اور اوصاف بنتے ہیں۔ استقراء، جو قضایا کے اجزاء فراہم کرتا ہے، اور استدلال (deduction)، جو اُنہیں عملی جامہ پہناتا ہے۔ یہی پورے علم (ἐπιστήμη) کا ڈھانچہ ہے، جو تجربے پر قائم ہے اور عقل کا پھل ہے۔

لیکن محض تجربیت (empiricism) تک بات محدود نہیں۔ حقیقت میں زیریں چیز کو اعلیٰ کے ذریعے ہی سمجھا جاتا ہے۔ مادہ کو اُس کی صورت کے ذریعے، جو اُس کی غایت ہے۔ جس طرح کائنات کو سمجھنے کے لیے خدا تک پہنچنا ضروری ہے، اُسی طرح علم کو سمجھنے کے لیے ذہن میں موجود خدائی عنصر کے کردار کو پہچاننا لازم ہے۔ استقراء اور قیاس (syllogism) دونوں پہلے سے موجود اصولوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ اِس لیے تمام علم کا دارومدار جتنا تجربے پر ہے، اُتنا ہی عقل پر بھی ہے۔

"یہ ناممکن ہے کہ ہم سائنسی علم صرف مظاہرے (demonstration) سے حاصل کریں، جب تک کہ اوّلین اصولوں کا علم نہ ہو۔۔۔ اور چونکہ اصول سب سے زیادہ معروف ہیں اور تمام سائنس عقل کے ساتھ مربوط ہے، اِس لیے اصولوں کی کوئی سائنس نہیں ہو سکتی۔ لیکن چونکہ علم سے زیادہ سچی صرف عقل ہے، لہٰذا عقل مظاہراتی اصولوں کا ادراک کرنے والی قوّت ہے۔۔۔ اور چونکہ مظاہرہ مظاہرے کا اصول نہیں ہے، علم بھی علم کا اصول نہیں ہے، بلکہ عقل علم کا اصول ہے۔ لہٰذا یہ اُس کے اصول کے علم کا بھی اصول ہونا چاہیے" (Posterior Analytics II, 19)۔ یوں علم میں بالآخر اوّلین اصولوں کا براہِ راست وجدانی ادراک شامل ہے، جو عقلِ فعال (νοῦς ποιητικός) کے ذریعے ہوتا ہے اور سب کچھ آخرکار اِسی پر موقوف ہے۔

غیر فعال عقل صرف اِس لیے صورت کو قبول کرتی ہے کہ فعال عقل اُسے عطا کرتی ہے۔ بلاشبہ یہ تصورات محسوسات کے مظاہر کے موقع پر غیر فعال عقل میں بنتے ہیں، لیکن یہ تجرید اُسی وقت ممکن ہے، جب فعال عقل اُنہیں پیدا کرے۔ فعال عقل (active intellect) معقول عنصر کے لیے وہی ہے، جو روشنی کے لیے جسموں سے منعکس ہونے والی شعاع ہے (De Anima III, 5)۔ روشنی خواہ براہِ راست آئے یا منعکس ہو کر، بصارت پر اثر ڈالتی ہے اور اُن رنگوں کو بالفعل لاتی ہے، جو اِس حس میں بالقوّہ موجود تھے۔ بالکل اِسی طرح فعال عقل براہِ راست یا بالواسطہ (یعنی اُن معقول عناصر کے ذریعے، جو محسوسات میں ماہیت، قانون، علت یا غایت کی شکل میں موجود ہیں) غیر فعال عقل پر اثر ڈالتی ہے اور اُن معقول صورتوں کو، جو اُس میں بالقوّہ موجود ہیں بالفعل کر دیتی ہے۔

فعال عقل خود معقول ہے، لیکن وہ معقول، جو فکر میں ڈھل گیا ہے۔ یہ ہر معقول تصور ذہن میں پیدا کرتا ہے، خواہ براہِ راست یا اُن معقول صورتوں کے ذریعے، جو محسوسات میں مضمر ہیں۔ اگر روشنی بجھ جائے تو رنگ باقی نہیں رہتا۔ اگر فعال عقل بجھ جائے تو نہ سچائی باقی رہتی ہے نہ علم۔ مزید یہ کہا جا سکتا ہے کہ فعال عقل ہی وہ ہے، جو ایک طرح کی قربت اور ہم آہنگی کے ذریعے دنیا میں واقعی معقول اصول کو دریافت کر سکتی ہے۔

ارسطو نے بنیادی تصورات کی فہرست مرتب نہیں کی، یعنی وہ اعلیٰ اصول، جو براہِ راست عقل کے ذریعے گرفت میں آتے ہیں اور فکر کے لازمی شرائط ہیں۔ وہ صرف اِتنا کہتا ہے کہ ہر سائنس کے اپنے معارف (definitions) اور مفروضات ہوتے ہیں، جنہیں مظاہرے کے ذریعے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ بعض مشترک اصول (axioms) موجود

ہیں، جنہیں ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن جن کے بغیر مظاہرہ ممکن ہی نہیں۔ اِن میں سب سے بلند اور عمومی اصول "قانونِ عدمِ تناقض" ہے، جو قضایا کی جڑ میں کار فرما ہے۔

اِس طرح علم میں جو بھی مثبت پہلو ہے، وہ حقیقتاً فعال عقل (νοῦς ποιητικός) سے ماخوذ ہے۔ یہ عقل خود معقول ہے، ذہن میں زندہ اور فعال ہے، اور صرف یہی دنیا میں اپنے آپ کو پہچاننے، محسوسات سے تجرید کرنے اور حقیقت کو جاننے کے قابل ہے۔ تاہم فعال عقل اپنی اعلیٰ ترین تکمیل علم میں بھی نہیں پاتی، کیونکہ علم اب بھی مادہ اور ایک صورتِ محسوس (image) پر قائم ہوتا ہے۔

استدلال سے ماورا: عقل کا وجدانی ادراک:

عقل کا وجدانی ادراک ہر استدلال سے بالاتر، اور ہر جدلیاتی عمل سے اعلیٰ ہے۔ اِسی کے ذریعے انسان بالآخر ہر مادّے سے آزاد ہو کر خالص فعلیت (Pure Actuality) تک پہنچتا ہے۔ یہ خالص فعلیت، جو امکان (Potentiality) سے بالکل خالی ہے، یہ بے مادہ صورت (Form without Matter)، یہ واحد اور ضروری وجود، یہی خدا ہے۔ خدا، جو خالص فعلیت ہے، اب ذہن سے مادّے کے ذریعے جدا نہیں رہتا، جو اُسے سوچتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ادراک (Sensation) کیا ہے؟ ادراک کسی شے کی صورت ہے، مگر اُس کے مادّے کے بغیر۔ جب ہم محض فکر میں ہوتے ہیں تو شے کے ساتھ کوئی مادّہ باقی نہیں رہتا، جو اُس کے پورے وجود کو نفس میں آنے سے روک سکے۔ اِس وجدانی ادراک میں جاننے والی روح اور معلوم شے ایک ہو جاتے ہیں۔ یہ دراصل انسانی ذہن کا خالص صورت کے ساتھ، خدا کے ساتھ، ایک سچا اشتراک ہے، جس پر کائنات کی تمام تر وابستگی ہے۔

فعال عقل کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت:

یہ زیادہ دشوار ہے کہ فعال عقل (νοῦς) کی مابعد الطبیعی فطرت کو بالکل واضح کیا جائے۔ کیا یہ فطرت کی آخری کوشش ہے، جو قوانینِ قدرت کے دائرے سے نکلے بغیر خدا کی طرف بڑھتی اور آخر کار اُس تک پہنچتی ہے؟ یا پھر یہ خود خدا ہے، جو کسی ماورائی طریقے سے انسانی ذہن میں داخل ہوتا ہے؟ ایک عبارت دوسری رائے کی تائید کرتی ہے: "عقل بدن سے پہلے موجود ہے اور اُس میں باہر سے داخل ہوتی ہے، جیسے کوئی الٰہی جوہر" (De Gen. et Corr. II, 3)۔

جو یقینی ہے وہ یہ ہے کہ عقل کا ایک جداگانہ وجود ہے۔ یہ بالکل خالص ہے، غیر مرکب ہے، تغیّر پذیر نہیں، اپنی اصل میں ہمیشہ بالفعل ہے۔ یہی ابدی اور لافانی ہے۔ جبکہ غیر فعال عقل (Passive Intellect) فانی ہے (ὁ δὲ

(παθητικὸς νοῦς φθαρτός)۔ آخرکار یہی عقل بذاتِ خود معقول(Intelligible) ہے، اور اِسی لیے نفس میں ہر معقول شے کا اصول اور پیمانہ موجود ہے۔

فیلکس راویسن(Felix Ravaisson)اِس پر یوں تبصرہ کرتا ہے:"اشیاء میں جو مشابہت پائی جاتی ہے، اُس کی اصل اِن کے عمومی اصولوں سے تعلق میں ہے، اور یہ اصول آخرکار خالص عقل پر منحصر ہیں۔ ذہن جب خاص سے عام کی طرف جاتا ہے تو دراصل اُنہی تعلقات کی طرف لوٹتا ہے، جن کی بنیاد وہ اپنے اندر پاتا ہے، اور محسوسات سے، جو اُس کے ساتھ صرف بالقوّہ ایک ہیں، اپنے حقیقی بالفعل وجود کی طرف پلٹ آتا ہے"(Essai sur la Métaphysique d'Aristote, II, p.133)۔ یوں خدا کی تلاش میں مادّہ بتدریج عقل سے معمور ہوتا جاتا ہے، اور چونکہ اپنی عمیق ترین حقیقت میں وہ خود خدا ہے، اِس لیے روح کو یہ طاقت حاصل ہے کہ وہ اشیاء اور اپنی ذات میں معقول اصول کو دریافت کرے۔

رواقی تجربیت(Empiricism):

رواقیوں(Stoics) اور اپی کیوریوں(Epicureans) کے نظام ہائے فکر میں یہ اعلیٰ تصورات ترک کر دیے گئے اور اِس کے بدلے ایک کمزور اور غیر اصلی تجربیت اختیار کی گئی۔ یہ دراصل ارسطو کا نظریہ تھا، لیکن اِس میں اُن کا نظریہ عقلِ فعّال"(νοῦς ποιητικός)موجود نہ رہا۔

رواقیوں کے نزدیک "روح کا اعلیٰ حصہ "(ἡγεμονικόν) دل میں واقع تھا۔ زندگی کے آغاز میں یہ ایک قسم کی صاف تختی(tabula rasa) تھی، جو چیزوں کے نقوش قبول کرنے کے لیے تیار رہتی ہے۔ پہلی چھاپ حواس کے ذریعے پڑتی، پھر یادداشت آتی۔ جب ایک ہی طرح کی کئی یادیں جمع ہوتیں تو تجربہ(ἐμπειρία) بنتا۔

عام تصورات دو طرح کے تھے؛

1۔ تصوراتِ ذہنی(اِنّوئیائی = ἔννοιαι):جو عقل کی عملیت کے ذریعے بنتے تھے، جیسے تقابل، مماثلت اور تعلق قائم کرنا وغیرہ۔

2۔ پیش فہمیاں(پرولیپسیس = προλήψεις):جو فطری طور پر اور گویا از خود بنتے تھے، اِس لحاظ سے یہ گویا فطری اور ایک معنی میں جبلی(innate) تھے۔ یہ تمام انسانوں میں پائے جاتے اور اشیاء کے غیر متبدل تعلقات کو ظاہر کرتے تھے۔

رواقیوں کے نزدیک علم دراصل اُنہی عام تصورات سے ایک مربوط نظام(σύστημα) بنانا تھا، جو حسی ادراکات سے حاصل شدہ خیالات کو باہم جوڑ دے۔ یہ ایک فن، اور ایک ارادی عمل تھا۔ علم تصورات کا ایسا مضبوط قبضہ تھا، جو استدلال

سے متزلزل نہ ہو سکے اور جو محض قوت اور توانائی (ἐν τῷ λόγῳ καὶ δυνάμει) میں مضمر تھا۔ اِسی لیے انہوں نے علم کی اساس ذہن کی فعالیت (Activity) پر رکھی۔

اُن کے نزدیک خدا بھی اِسی تصورِ عقل کے مطابق تھا۔ ایک لطیف مادی روحِ کائنات، جسے انسان کی مانند ایک عاقل حیوان کے طور پر سمجھا جانا چاہیے۔ خدا کا وجود اور اُس کی صفات کو وہ تجربے سے ماورا نہیں بلکہ تجربے کی ہی تشریح و توسیع سے استدلال اور قیاس کے ذریعے اخذ کرتے تھے۔

اپی کیورس (Epicurus): علم کی اساس حسّی ادراک:

اپی کیورس کے نزدیک تمام علم کا اوّلین سرچشمہ اور ہر صداقت کا آخری معیار حسّی ادراک تھا۔ اُس کا دوسرا معیار "پیش فہمی" (πρόληψις) تھا، یعنی وہ، جس کے ذریعے ہم ادراک سے پہلے ہی کسی شے کی توقع یا قیاس کر لیتے ہیں۔ یہ دراصل یادداشت اور یکساں حسی تاثرات کی کثرت سے پیدا ہونے والا عمومی تصور ہے (D.L. X, 33)۔ بغیر اِس "πρόληψις" کے کوئی علم ممکن نہ تھا۔ تاہم، اپی کیورس کے نزدیک اِس کی اصل بنیاد بہر حال حسی ادراک ہی ہے، کیونکہ صداقت کی ضمانت صرف ادراک دیتا ہے۔

رائے (δόξα)، جو پیش فہمی کے ذریعے قائم ہوتی ہے، یا تو درست ہو سکتی ہے یا غلط۔ اگر یہ رائے مستقبل کے بارے میں ہو (προσμένον) تو یہ پیش بینی کہلائے گی۔ جیسے دُور سے کسی برج کی شکل کے بارے میں قیاس، یا یہ سمجھنا کہ میں فلاں شخص (مثلاً افلاطون) کو دیکھ رہا ہوں۔ اگر یہ رائے غیر محسوس اشیاء (ἀδήλον) کے بارے میں ہو، جیسے ایٹم یا خلا، تو یہ اُس وقت درست ہو گی، جب حقائق اِس کی تردید نہ کریں۔

خدا کے وجود کے بارے میں اپی کیورس کا کہنا تھا کہ یہ ہمیں براہِ راست حسی وجدان سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اُن کے بدن سے بھی، دیگر تمام اجسام کی طرح، ذرات / ایڈولا (εἴδωλα) خارج ہوتے ہیں، جو اُن کی حقیقت کا واضح ثبوت فراہم کرتے ہیں۔

نوافلاطونیت (Neo-Platonism): عقل کی مابعد الطبیعیات: حِس سے لے کر خطابی فکر، وجدانی ادراک اور بالآخر اِکستاسی (Ecstasy) تک تدریجی عروج:

نوافلاطونیت میں ہم دیکھتے ہیں کہ یونان کے تین عظیم فلسفیانہ نظاموں کو ایک کثیر ہم آہنگی (Syncretism) میں یکجا کرنے کی کوشش کی گئی۔ اِن تینوں کی نمائندگی اُن کی اولین "ہستیوں" (ἀρχικαὶ ὑποστάσεις) میں ملتی ہے اور یہ تینوں ایک تثلیث میں باہم مربوط ہیں؛

1۔ افلاطونیت کی نمائندگی "واحدِ مطلق" (The One) سے ہوتی ہے۔ یعنی وہ ناقابلِ بیان ہستی، جس سے سب کچھ صادر ہوتا ہے۔

2۔ ارسطویت (Peripateticism) کی نمائندگی پہلی تجلّی یا صدور (Emanation) سے ہوتی ہے، یعنی عقل (νοῦς)۔

3۔ رواقیت (Stoicism) کی نمائندگی روحِ عالم (World-Soul) سے ہوتی ہے۔

عقل (νοῦς) دراصل ارسطو کی "خالص فعلیت" ہے، یعنی "فکر کی فکر"۔ یہ محسوس دنیا سے بالاتر ایک "عالمِ امثال" (World of Ideas) ہے، جو محض مثالوں پر مشتمل ہے۔ جہاں وہ حقائق اپنی اصل میں موجود ہیں، جو محسوس دنیا میں مکان و زمان کے پھیلاؤ کے ساتھ بکھرے ہوئے ہیں۔ یہ امثال محض اپنے آپ میں منہمک عقول ہیں، جن کا پورا وجود دراصل اِسی خود ادراکی میں ہے۔ یہ امثال ایک دوسرے میں پیوست بھی ہیں اور سب بالآخر ایک اعلیٰ ترین مثال میں سمٹتی ہیں، جو سب کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ یوں معقول عالم اور عقل ایک ہی ہیں۔ عقل وہ فکر ہے، جو بالفعل، خالص فعلیت ہے، یعنی ایسی فکر، جو اپنے آپ کو سوچتی ہے۔

فردی اور کلی نفس:

جس طرح عقل اپنے اندر کثرتِ امثال رکھتی ہے، اُسی طرح "روحِ کائنات" (Universal Soul) اپنے اندر فردی ارواح کا مجموعہ رکھتی ہے۔ ایک طرح کے سراب سے دھوکہ کھا کر یہ ارواح ایسے بدنوں میں اُترتی ہیں جو ان کے لیے مناسب ہوں، گویا کسی منادی کی صدا پر بلائی گئی ہوں۔

جب روح بدن میں گرتی ہے تو وہ اپنے زوال پذیر حال میں بھی لذت پا سکتی ہے اور اپنے آسمانی باپ کو بھول سکتی ہے۔ لیکن یہ روح اپنے بدن سے الگ بھی ہو سکتی ہے اور زمین پر رہتے ہوئے بھی خدا کی طرف رجوع کر سکتی ہے۔ وہ کبھی روحِ کائنات سے بالکل جدا نہیں ہوتی۔ اُس کا اصل مسکن اب بھی "عقل" میں ہے، چاہے وہ اُس کا پورا شعور نہ رکھتی ہو۔ اِس لیے خدا کی طرف واپسی کے لیے روح کو اپنے آپ سے باہر نکلنے کی ضرورت نہیں ہے۔

خطابی فکر، معرفت اور فضائل:

محسوسات کے ادراک اور مثالوں کی شہود کے بیچ ایک درمیانی درجہ ہے، جسے نوافلاطونیوں نے "خطابی فکر" (διανοητικόν) کہا۔ عقل (νοῦς) ہر فرد میں ایک ہی ہے۔ مگر خطابی فکر سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے، وہ افراد کے لحاظ سے مختلف ہے۔ استدلال پر مبنی علم ایک لحاظ سے وجدانی اور حسّی ادراک دونوں کی نوعیت رکھتا ہے، اور ان کے درمیان ایک ربط کا کام کرتا ہے۔ علم مثالی وحدت کو ٹکڑوں میں بانٹ دیتا ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ ہمیں محسوس میں معقول دیکھنے کے قابل بناتا ہے اور روح کو آزاد کرانے کی تیاری کرتا ہے۔

عملی زندگی میں اُس کے مطابق "سیاسی فضائل" (Temperance)، "Courage "، "Prudence"، اور "Justice" ہیں، جن کی تعلیم رواقیوں نے دی تھی۔ علم کے بعد "تأمل" (Contemplation) آتا ہے، اور سیاسی فضائل کے بعد "تزکیے" (καθάρσεις)، جو روح کو خطا اور فریب سے پاک کرتے ہیں۔ جب روح اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے، "عقل" کی وحدت میں، تو وہ خالص مثالوں کو اُن کے روحانی جلال میں دیکھنے کے قابل ہو جاتی ہے، اور اپنی ذات کو بھی براہِ راست دیکھتی ہے۔

آخر میں وہ فضائل آتے ہیں، جن کے ذریعے انسان "اُلوہی" بن جاتا ہے " μὴ σπουδὴν εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι) یعنی "صرف فاضل ہونا نہیں، بلکہ خدا ہونا"۔ یہ "واحد" کی مشاہدہ ہے۔ وہ نا قابلِ بیان ہستی، جو عملی اور نظری زندگی کا سب سے اعلیٰ نقطہ ہے۔

وَجد (Ecstasy):

روح اِس مرتبے تک وجدانی ادراک سے نہیں، بلکہ ہر عقلی عمل سے بالاتر ہو کر پہنچتی ہے۔ کیونکہ ہر فکر میں حرکت (κίνησις) اور موضوع و معروض کی دوئی باقی رہتی ہے۔ یہ مرتبہ ایک "وجد" ہے۔ یعنی ہر صورت، حتیٰ کہ مثالی صورت سے بھی آزادی، اور مطلق وحدت کی طرف واپسی (ἔκστασις ἁπλότης)۔

فکر کی اصل قدر یہ ہے کہ یہ ہمیں آہستہ آہستہ اُس بلندی پر لے جائے، جہاں ہم خدا کو دیکھ سکیں۔ منطقی فکر محسوس کی فریب دہی کے پردے میں معقول کو کھولتی ہے۔ خالص فکر وجدانی مشاہدہ ہے، اور وجد وہ حالت ہے، جس کا بیان ممکن نہیں۔ فکر ایک لہر کی مانند ہے، جو ہمیں اپنی چوٹی تک بلند کر دیتی ہے تاکہ ہم یکایک مشاہدہ کر سکیں (Enn. VI, vii, 36)۔ اُس وقت روح خدا ہو جاتی ہے۔ اِسی میں زندگی کا سرچشمہ اور وجود کا اصل ملتا ہے۔ یہ وجود ہے اور وجود اِس میں ہے۔ یہ محبت سے لبریز، سرشار، اور کامل سعادت ہے۔ مگر یہ حالت شاذ و نادر نصیب ہوتی ہے، اور تب بھی صرف لمحہ بھر کے لیے۔ فلاطینوس (Plotinus) اعتراف کرتا ہے کہ اُس نے اپنی زندگی میں یہ حالت صرف تین بار پائی۔

مسیحی افلاطونیت: سینٹ آگسٹین، سینٹ اینسلم: ارسطوی حقیقت پسندی: تھامس ایکویناس: نامیاتی فکر:

چونکہ مسیحی مفکرین کی اصل توجہ اعلیٰ حقائق اور روحوں کی نجات پر تھی، اِس لیے وہ طبیعی علوم اور اُن کے اصولوں کو کم اہمیت دیتے تھے۔ مزید یہ کہ ابتدا میں مسیحی تعلیم اور افلاطونی و نوافلاطونی نظریات میں ایک خاص ہم آہنگی پائی جاتی تھی۔ ابتدائی آبائے کلیسیاء میں جو افلاطون کے پیروکار تھے، اُن میں سب سے مشہور سینٹ آگسٹین ہے۔ اُس نے طبیعی علوم کو حقیر جانا۔ کیونکہ یہ روح کی سعادت کے لیے بے کار تھے۔ اُس کا مقصد صرف خدا اور اپنی ذات کا عرفان تھا۔ یوں "شعور" یا "باطنی تجربہ" اُس کے نزدیک فلسفے کا مرکز و قلب بن گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ شک بھی کرے کہ اُس کے پاس "حق" ہے یا نہیں، تب بھی یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ "حق" کا وجود بہر حال ہے۔ انسانی عقل اپنے آپ کو متغیر اور غیر یقینی پاتی ہے۔ لیکن اِسی کے ساتھ ساتھ اُس میں ایک ایسی صداقت کا تصور اور طلب بھی موجود ہے، جو غیر متبدل اور ابدی ہے۔ لہٰذا عقل کا فریضہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ سے بلند ہو اور ہر روشنی کے سرچشمے کی طرف صعود کرے۔ وہ غیر متبدل صداقت "خدا" ہے۔ وہی عقل ہے۔ وہی نورِ حقیقت ہے، جو ہمیں روشن کرتا ہے (Confessions X, 65; XII, 35. De Trinitate XII, 24)۔ ابدی اصل تمام صورتوں کا وہی ہے، جن میں اُس کی مخلوقات ظاہر ہوتی ہیں۔ وہی مطلق وحدت ہے، اعلیٰ ترین حسن ہے۔ اُسی میں "اِیڈیاز" (Ideas) ہیں۔

امثال (ایڈیاز) وہ غیر متغیر صورتیں یا اشیاء کی "عقلی عِلتیں" (rationes rerum) ہیں۔ یہ غیر مخلوق ہیں۔ ہمیشہ اپنی اصل پر قائم رہتے ہیں اور خدائی عقل میں موجود ہیں۔ چونکہ یہ نہ پیدا ہوتے ہیں اور نہ فنا۔ لہٰذا اِنہی کے نمونے پر ہر وہ شے وجود میں آتی ہے، جو پیدا ہوتی اور فنا ہوتی ہے (De Ideis, 2)۔ "کیونکہ کئی قسم کی حکمتیں نہیں ہوتیں، بلکہ ایک ہی حکمت ہے، جس میں بے شمار اور لا محدود عقلی خزانوں کا ذخیرہ ہے۔ جہاں سب پوشیدہ اور غیر متغیّر علل موجود ہیں۔ اُن نظر آنے والی اور تغیّر پذیر چیزوں کے، جو اُنہی سے پیدا کی گئی ہیں (De Civ. Dei, XI, 103)۔ یہ دراصل افلاطون کا نظریہ ہے۔ مگر اِس کی جدلیات (dialectic) اور درمیانی ریاضیاتی دنیا کے بغیر (جو ہمیں کم از کم یہ جھلک دکھاتی تھی کہ محسوس اور معقول چیزوں میں ربط کیسے ہے)، اور ہماری دنیا کی معرفت، "اِیڈیاز" سے کیسے "اصل" لیتی ہے۔

قرونِ وسطیٰ میں عقل کا مسئلہ "کلیات" (general ideas) کی حقیقت کے مباحث کا حصہ تھا اور حقیقت پسندوں (Realists) اور نامیاتیوں (Nominalists) کے درمیان سخت مناظرے کا باعث بنا۔ ابتدائی دور کے افلاطونی حقیقت پسند، جیسا کہ سینٹ اینسلم (St. Anselm) اور ولیم آف شَامپوکس (William of Champeaux)، افلاطون کی طرح

کلیات کی حقیقت کے قائل تھے اور اُن کے وجود کو اشیاء سے پہلے مانتے تھے(universalia ante rem)۔ مثلاً "انسانیت" کا تصور انفرادی انسانوں سے پہلے ہے۔ چونکہ علم کا تعلق کلیات سے ہے، اگر کلیات موجود نہ ہوں تو علم کا تعلق معدوم یا "کچھ بھی نہیں" سے ہو گا۔

سینٹ اینسلم (اور بعد میں بارہویں صدی کے افلاطونی مفکرین، جیسا کہ برنارڈ آف شارترا اور گلبرٹ دی لا پورے) نے وحی پر مبنی سچائیوں کو بھی عقلی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اُس کا ریئلزم دراصل آگسٹین کے نظریہ "اِیڈیاز" پر قائم تھا۔ اُس کے نزدیک "اِیڈیاز" ازلی طور پر خدا میں موجود ہیں۔ یہ گویا خدا کا اپنے ساتھ مکالمہ ہیں، جس طرح انسان کا "خیال" اُس کا اپنے ساتھ مکالمہ ہے(Monolog., Ch. XXVII)۔ اِس طرح تمام علم کی اصل خدا ہے۔ وہ اعلیٰ ترین سچائی ہے، جو ہر سچائی کو سچ بناتی ہے۔ اعلیٰ ترین خیر ہے، جو ہر جزوی خیر کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

اِسی بنیاد پر اینسلم نے "خدا کے وجود" کا براہِ راست ثبوت دینے کی کوشش کی۔ یہ اُس کی مشہور اونٹولوجیکل دلیل ہے۔ اُس کے مطابق "سب سے بڑی خیر"، جس کا تصور کیا جا سکتا ہے، ہر ذہن میں موجود ہے اور چونکہ کامل ترین خیر کے تصور میں "وجود" شامل ہے، اِس لیے محض اُس کا تصور میں ہونا ہی اُس کے موجود ہونے کی دلیل ہے(existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re)۔ یہ حقیقت پسندی کی سب سے جرّی مثال تھی۔

بعد کے حقیقت پسند (مثلاً البرٹس میگنس، تھامس ایکویناس، ڈنز اسکوٹس) نسبتاً محتاط تھے۔ ارسطو کے اثر سے وہ کہتے ہیں کہ کلیات کا مستقل وجود "چیزوں کے باہر" نہیں۔ بلکہ "چیزوں کے اندر" اور "اُنہی کے ذریعہ" ہے(in re)، نہ کہ(ante rem)۔ البتہ وہ یہ بھی مانتے تھے کہ کلیات خدا کی عقل میں "نمونوں"(exemplars) یا "معقول صورتوں" کے طور پر موجود ہیں۔

تھامس ایکویناس کے مطابق انسان بغیر "تصاویر" کے نہیں سوچ سکتا۔ حِسی تجربات سے ملنے والی صورتیں "passive intellect" میں آتی ہیں۔ مگر اُنہیں "active intellect" حقیقی طور پر قابلِ فہم بناتا ہے، جیسے روشنی چیزوں کے رنگوں کو نمایاں کرتی ہے۔ "active intellect" اِن محسوسات کو "تجرید" کے ذریعے معقول بناتا ہے (Summa Theol., I, q. 84)۔ تاہم ایکویناس کا نظام اینسلم کی "اونٹولوجیکل دلیل" سے مختلف ہے۔ وہ "خدا کے وجود" کو "سنسار سے خدا تک" ثابت کرتا ہے۔ مثلاً:

1۔ "اولیں محرّک"(first mover) کی ضرورت سے،

2۔ علل کی لامحدود زنجیر کے محال ہونے سے، اور

3۔ قدرت کی اندرونی "غیر عاقلانہ غایت" میں حکمت کے واضح ثبوت سے۔

ترجمہ: ابنِ صلیبی

اسمیت/نومینالزم (Nominalism) قرونِ وسطیٰ میں تجربیت (Empiricism) کے مترادف تھا، اور ہمیشہ کی طرح کچھ تشکیک (skepticism) بھی لایا۔ نومینالسٹ کلیات کو حقیقی حقیقت نہ مانتے تھے۔ اُن کے نزدیک کلیات صرف ذہن میں "الفاظ" ہیں، جو متعدد افراد پر یکساں اطلاق کرتے ہیں (conceptus mentis significans univoce plura singularia)۔ خدا کے ذہن میں بھی "کلیات" حقیقی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ بس انفرادی چیزوں کا علم ہیں۔ کیونکہ صرف "افراد" ہی حقیقت رکھتے ہیں۔ نتیجتاً علم کی بنیاد صرف "انفرادی مشاہدہ" یا "شعور" ہے۔ سائنس محض "منطقی صورت" بن گئی، جو الفاظ اور نشانات سے بحث کرتی ہے۔ ایمان اور عقل کی ہم آہنگی غیر ضروری ٹھہری، کیونکہ عقل ناقابلِ اعتماد ہے۔

حقیقت پسندوں کے بڑے مخالف پہلے دور میں روسیلینس (Roscellinus) تھے، اور چودہویں صدی میں انگلستان کے ولیم آف اوکھم (William of Occam) نے اسمیت کو نیا وقار دیا۔ وہ دراصل لوتھر اور انگریزی تجربیت (Empiricism) کا پیش خیمہ بنے۔

ہم قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ کو اُس وقت تک مکمل بیان نہیں کر سکتے، جب تک کہ "عقلِ فعّال" (creative reason) کے بارے میں عظیم عربی نظریہ کا ذکر نہ کریں۔ ابنِ رُشد (Averroes) کا نام (پیدائش قرطبہ 1126ء – وفات 1198ء) قرونِ وسطیٰ میں کفر اور الحاد کی علامت بن گیا تھا۔ اُس کی طرف "تین جھوٹے پیغمبروں" (موسیٰ، محمد، اور یسوع مسیح) کی مشہور کتاب منسوب کی گئی۔ حالانکہ کسی نے اُسے کبھی نہیں دیکھا۔ لیکن اِسی نسبت کی وجہ سے بہت سے فلسفی جلا دیئے گئے۔ پرانے اطالوی مصوّر ابنِ رُشد کو جہنم میں ڈالتے ہوئے دکھاتے ہیں۔ کبھی شیطانی انداز میں مسکراتا ہوا، اور کبھی غالب آنے والے ایکویناس (Aquinas) کی مناظرانہ فتح کے نیچے کچلا ہوا۔

ابنِ رُشد کا نظریہ تمام بڑے مشائی اور راسخ العقیدہ مدرسی مفکرین (مثلاً البرٹس میگنس، تھامس ایکویناس اور اُس کے شاگرد) کے ہاتھوں سخت تنقید کا نشانہ بنا، اور بعد میں نشاۃِ ثانیہ کے افلاطونی مفکرین نے بھی (مثلاً فیسینس، مترجمِ افلوطینس کی مقدمہ نویسی میں) اُس پر حملہ کیا۔ لیکن اِس کے باوجود چودھویں صدی کے وسط تک شمالی اٹلی، خصوصاً پیڈوا میں یہ رائج ہو گیا اور سترہویں صدی کے وسط تک وہاں قائم رہا۔

تھامس ایکویناس نے ابنِ رُشد کے نظریہ کو اِن الفاظ میں بیان کیا: "خدا کے اختیار میں نہیں کہ وہ ایک سے زیادہ عقل پیدا کرے۔ عقل نفس سے بالکل الگ ایک قوّت ہے، اور تمام انسانوں میں وہی ایک ہے"۔ ارسطو نے (De Anima, III, 5) کہا تھا کہ "عقلِ فعّال" (active intellect) نفس کے اندر باہر سے داخل ہوتی ہے، اور صرف یہی الگ، غیر فانی اور ازلی ہے۔ اِسی اُستاد کے نظریہ کو ابنِ رُشد اور اُس کے شاگردوں نے آگے بڑھایا۔ الیگزینڈر افرودیسیائی کے مطابق "عقلِ منفعل" (passive intellect) محض ایک استعداد ہے۔ حیوانی زندگی کی ایک صلاحیت ہے، جسے "عقلِ فعّال" یعنی خود خدا حقیقت

بناتا ہے۔ تھماستیوس کے مطابق یہ دونوں عقلیں ہر انسان میں ایک ہی جوہر کی حیثیت رکھتی ہیں، اور بدن سے الگ ہیں، اور یہی انفرادی روحوں کی بقا کو یقینی بناتی ہیں۔

ابنِ رشد کا نظریہ یہ تھا کہ "عقل بالقوّہ" (potential/material intellect) ایک گزرتی ہوئی کیفیت سے زیادہ ہے۔ لیکن "عقلِ فعّال" ایک سے زیادہ ہو ہی نہیں سکتی۔ انسان میں صرف یہ استعداد ہے کہ وہ "عقلِ فعّال" سے اثر قبول کرے۔ "عقل بالقوّہ" دراصل اِسی مناسبت اور "عقلِ فعّال" کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ عقل ایک طرح کی آمیزش ہے، ہماری اندرونی صلاحیت اور ہمارے باہر موجود عقلِ فعّال کی۔

عقلِ فعّال روحوں کی کثرت کے ساتھ وہی تعلق رکھتی ہے، جو روشنی کا تعلق اُن اجسام سے ہے، جو اُسے منعکس کرتے ہیں، بغیر اُس کی وحدت کو نقصان پہنچائے۔ عقل بالقوّہ حقیقت میں اُسی وقت بالفعل (actual) بنتی ہے، جب اُسے عقلِ فعّال حقیقت بخشتی ہے۔ لیکن اِسی کے ساتھ عقلِ فعّال اُسے اپنی طرف جذب بھی کر لیتی ہے۔ اِس طرح چونکہ "عقلِ فعّال" غیر فانی ہے، لہٰذا ہماری "نوّس (νοῦς)، یعنی عقل بھی غیر فانی ہے۔ لیکن انفرادی جوہر کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اِس حد تک کہ وہ "کائناتی عقل" (universal understanding) کا ایک لمحہ ہے۔ یہ "کائناتی عقل" خدائی فیضان ہے، جو قمری فلک (lunar sphere) سے بہتا ہے۔ یعنی اُس آخری فلک کے محرّک سے، جو ایک دوسرے کے اوپر چڑھتے ہوئے آخر کار خدا تک جا پہنچتے ہیں۔

بیکن اور ڈیکارٹ کے ساتھ علم کا موضوع بدل گیا۔ اب بحث صرف "کلی تصورات" تک محدود نہ رہی۔ ڈیکارٹ کی "ریاضیاتی عقل پرستی" (mathematical rationalism) اور ابتدائی بدیہات و سچائیوں کے تصور نے ایک نیا موڑ دیا۔ قدیم اور قرونِ وسطیٰ کے فلسفی "کلیات" کے مسئلہ پر زیادہ مرکوز تھے۔ اُن کے نزدیک سائنس کا مطلب تھا "مظاہرِ حِسّیہ کے بہاؤ کو روک کر اُنہیں درجہ بدرجہ غیر متغیّر خدا تک لے جانا"۔ لیکن جب 16 ویں صدی میں سائنس نے ہر سمت ترقی کی تو مسئلہ بدل گیا۔

بیکن نے استقراء (induction) کا اصول دریافت کیا اور فطری علوم کی ترقی پر زور دیا۔ ڈیکارٹ زیادہ پُرعزم تھا۔ وہ ایک پُراعتماد عقل پرست (rationalist) تھا، اور اُس نے چاہا کہ سائنس کو ابتدا ہی سے استخراجی (deductive) صورت میں قائم کرے۔ اُس کے نزدیک کائنات کو سمجھنے کا مطلب یہ تھا کہ اُسے سادہ اور قابلِ فہم عناصر میں تحلیل کیا جائے اور پھر اُن کے قوانین کو سمجھ کر دوبارہ ترکیب کی جائے۔ اُس کے نزدیک ریاضیات ہی علم کا نمونہ اور معیار تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ تمام علوم ایک دائرۃ المعارف کی مانند ہوں، جن کی تمام شاخیں ایک دوسرے سے اور ایک مشترکہ اصول سے جڑی ہوں۔ اُس نے کہا: "ہمیں اُن طویل سلسلوں کی سادہ اور آسان استدلالی کڑیوں کی نقل کرنی چاہئے، جنہیں ریاضی داں اپنی مشکل ترین برہان تک پہنچنے کے لئے استعمال کرتے ہیں" (Discours de la Méthode، حصہ دوم)۔

یعنی علمِ طبیعیات اُتنا ہی واضح ہونا چاہئے، جتنا یہ کہنا کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں"۔ اِس لئے اِس کی بنیاد ایسے تصورات پر ہونی چاہیئے، جو اپنی ذات میں معقول ہوں، اور آپس میں ایسی نسبت رکھتے ہوں، جو بدیہی طور پر ظاہر ہو۔ اِس تصورِ علم میں، جو حواس اور تجربے سے آزاد ہے اور جس میں حواس صرف ایک موقع (occasion) کی حیثیت رکھتے ہیں، سب سے زیادہ اہمیت عقل کو حاصل ہے۔ کیونکہ عقل ہی ہمیں بنیادی اور سادہ تصورات (simple notions) اور اُن اصولوں کی فراہمی کرتی ہے، جو اِن عقلی عناصر کی ترکیب کو منظم کرتے ہیں۔

ڈیکارٹ کے طریقہِ کار میں دو مراحل ہیں؛

1۔ مشاہدۂ عقلی (Intuition): نہ کہ حِسی مشاہدہ، جو ہمیں صرف مبہم اور مرکب خیالات دیتا ہے، بلکہ عقلی مشاہدہ، جو ہمیں بنیادی تصورات، اولین حقائق اور اصول فراہم کرتا ہے۔

2۔ استنتاج (Deduction): جو فکر کی ترقی اور حرکت کا سرچشمہ ہے۔ یعنی خیالات کے مابین تعلقات کو ظاہر کرنے والے متواتر مشاہدات۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے فطری (a priori) تصورات ہیں، جو بنیادی اور پیدائشی ہیں؟ سب سے اہم اور سب سے قدرتی تصور خدا، لامحدود (Infinity) اور کمال (Perfection) کا ہے: "خدا سے میری مراد وہ لامحدود، ابدی، غیر متبدّل، خود مختار ہستی ہے، جو سب کچھ جاننے والی، سب پر قدرت رکھنے والی ہے، اور جس نے مجھے اور ہر دوسری موجود چیزوں کو پیدا کیا ہے" (Meditation III)۔

ڈیکارٹ اِس تصور کی چند خصوصیات بتاتا ہے: "یہ مثبت تصور ہے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ یہ صرف محدود (finite) کی نفی کے ذریعے پیدا ہوا ہے، جیسے سکون کو حرکت کی نفی سے یا اندھیرے کو روشنی کی نفی سے سمجھا جاتا ہے"۔ "میں صاف دیکھتا ہوں کہ لامحدود ہستی میں محدود ہستی سے زیادہ حقیقت ہے۔ لہٰذا کسی نہ کسی طور میرے اندر لامحدود کا تصور محدود سے پہلے موجود ہے۔ اگر میرے پاس کامل ہستی کا تصور نہ ہوتا تو میں اپنی کمی، اپنی خواہشات اور اپنی ناپائیداری کو کیسے جان پاتا؟" (Meditation III)۔

یہ واضح اور متمیز (clear and distinct) ہے۔ اگرچہ میں لامحدود کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتا، لیکن ایک طرف مجھے معلوم ہے کہ اُس میں وہ تمام کمالات موجود ہیں، جن کا تصور میرے پاس ہے۔ دوسری طرف میں یہ بھی جانتا ہوں کہ محدود ہستی کبھی لامحدود کو مکمل طور پر سمجھ نہیں سکتی۔ اِس لیے یہ تصور واضح اور متمیز ہے، اگرچہ ناقص ہے۔ یہ میری ذات سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ تصور میری اپنی صلاحیتوں (potentialities) کا بڑھا ہوا عکس ہے۔ لیکن ڈیکارٹ کہتا ہے: "میری فطرت میں جو صلاحیت بالقوۃ (potential) موجود ہے، وہ کسی بھی طرح اُس لامحدود ہستی کے تصور کے قریب نہیں پہنچتی۔ کیونکہ خدا میں کوئی چیز بالقوۃ نہیں۔ بلکہ سب کچھ بالفعل اور حقیقت میں موجود ہے"۔

یہ تصور کائنات کے اجزاء کے مجموعے سے پیدا نہیں ہو سکتا: "یہ نہیں کہا جا سکتا کہ میں نے ایک کمال کا تصور ایک وجہ سے، اور دوسرا کمال کسی دوسری وجہ سے لیا ہے، اور پھر سب کو ملا کر خدا کا تصور بنایا ہے۔ اِس لیے کہ خدا کے کمالات میں وحدت اور یگانگت (Unity) بنیادی شرط ہے، اور یہ تصور کسی ایسی وجہ سے میرے اندر نہیں آ سکتا، جس نے مجھے الگ الگ کمالات دیئے ہوں"۔

خلاصہ:

ڈیکارٹ کے مطابق (Meditation III) خدا اور لامحدود کا تصور نفی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ مثبت ہے۔ یہ تصور واضح اور متمیز ہے، اگرچہ ناقص ہے۔ یہ تصور بالقوۃ سے بالفعل میں ترقی کے نتیجے میں پیدا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا بالفعل کمال ہے۔ یہ تصور کائنات کے منتشر کمالات کے مجموعے سے بھی پیدا نہیں ہو سکتا، کیونکہ اِس میں وحدتِ کمال ہے۔ لہٰذا یہ تصور کسی تجربے یا حسی مشاہدے سے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ ایک فطری (innate) تصور ہے، اور سب تصورات میں پہلا اور بنیادی تصور ہے، جس سے نہ صرف حقیقت قائم ہوتی ہے، بلکہ ہمارا علم بھی۔

ڈیکارٹ دیگر بنیادی تصورات یا معقول عناصر کے بارے میں تین اقسام کی تمیز کرتا ہے:

1۔ خارجی تصورات (Adventitious Ideas): وہ، جو حواس سے حاصل ہوں۔

2۔ مصنوعی یا اختراعی تصورات (Factitious Ideas): جیسے دیومالائی مخلوق، سینٹور (Centaur) یا پیگاسس (Pegasus) وغیرہ۔

3۔ بدیہی تصورات (Innate Ideas): جیسے خدا، ذہن (Mind)، روح (Spirit)، جسم (Body)، یا مثلث (Triangle) کے تصورات (جلد VIII، ص 510-511)۔

ایک اَور مقام پر وہ کہتا ہے: "میں سمجھتا ہوں کہ وہ تمام خیالات جو نہ اثبات پر مشتمل ہیں نہ نفی پر، وہ فطری ہیں" (جلد VIII، ص 534)۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ تمام ابتدائی اور بنیادی تصورات فطری ہیں۔ خارجی عناصر محض وقتی تجربات ہیں، مثلاً یہ جاننا کہ فلاں شکل خلا میں موجود ہے۔ لیکن اصل میں ہمارے پاس پہلے ہی خیالات کا مواد (Material of thought) موجود ہے۔ تجربہ ہمیں صرف یہ بتاتا ہے کہ یہ مواد کس طرح کسی خاص شکل میں ڈھلتا ہے (جیسا کہ پروفیسر لاشلیئے کے لیکچرز میں، ایکول نارمال میں بیان ہوا)۔

عقلِ انسانی بذاتِ خود ہمیں ایک طبیعی دنیا فراہم کرتی ہے۔ لیکن کسی خاص تعین کے بغیر، یعنی امتداد و توسیع (Extension) بغیر حرکت کے۔ حواس ہمیں سکھاتے ہیں کہ توسیع حرکت کے ذریعے کس شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ سائنس

کا مقصد یہ ہے کہ خارجی (Adventitious) کو بدیہی (Innate) کی طرف لوٹایا جائے، تجربے کو عقل سے سمجھا جائے، محسوسات کو معقولات سے واضح کیا جائے، اور اُن قوانینِ عقلی کو دریافت کیا جائے، جو خلا کی تعینات کی علت ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ سادہ تصورات یا معقول عناصر کس معنی میں فطری ہیں؟ اِس بارے میں ڈیکارٹ کا مؤقف بالکل واضح ہے: "جب میں کہتا ہوں کہ کوئی تصور ہمارے ساتھ پیدا ہوتا ہے تو اِس سے میرا مطلب صرف یہ ہے کہ ہمارے اندر اُس تصور کو پیدا کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ میں نے کبھی یہ نہیں کہا اور نہ لکھا کہ ذہن کو اپنی قوتِ فکر سے الگ کوئی تیار شدہ قدرتی تصورات درکار ہیں۔ بلکہ میں نے یہ محسوس کیا کہ بعض خیالات نہ بیرونی اشیاء سے پیدا ہوتے ہیں، نہ میری مرضی کی تعیین سے۔ بلکہ صرف میری قوتِ فکر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اِن کو میں نے قدرتی خیالات کہا اور یہ بالکل ایسے ہی ہے، جیسے ہم کہتے ہیں کہ سخاوت یا کوئی بیماری بعض خاندانوں میں قدرتی ہے" (مکتوبات، ایڈیشن کوزن، جلد X، ص 70)۔

اِس وضاحت کے بعد مزید ثبوت کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ لیکن پھر بھی ڈیکارٹ نے اپنے دلائل کے ذریعے خدا کے وجود کو ثابت کیا، نفس اور جسم کی تمیز قائم کی، اور مادے کی ثانوی خصوصیات کو محض توسیع میں محدود کیا۔ یہ سب اِس بات کا اظہار ہے کہ ذہن اُن خیالات کو دریافت کرتا ہے، جو وہ اپنے اندر مضمر (implicit) رکھتا ہے۔

اب یہ طے کرنا باقی ہے کہ وہ عقلی اصول کیا ہیں، جو سادہ تصورات کو باہم مربوط کرتے ہیں؟ اِن میں سب سے پہلا اصول الٰہی صداقت (Divine Veracity) ہے۔ انسان صرف اپنی فطرت پر غور کر کے ایک کامل ہستی، یعنی خدا کا تصور حاصل کر لیتا ہے۔ یہ کامل ہستی ہمیں دھوکا نہیں دے سکتی۔ لہٰذا ہم بغیر کسی خوف کے اُن سب باتوں کو حقیقت کا اظہار مان سکتے ہیں، جو ہم صاف اور متمیز طور پر سمجھتے ہیں۔ "خدا کا وجود تمام ممکنہ حقائق میں سب سے پہلا اور ابدی ترین ہے، اور اِسی سے باقی سب حقائق وجود میں آتے ہیں" (مرسن کو خطوط)۔

"ملحد کا علم حقیقی سائنس نہیں۔ کیونکہ وہ علم، جو شک میں ڈال سکے، سائنس کہلانے کا اہل نہیں" (جواب بر اعتراضِ دوم)۔ چونکہ حقیقت بذاتِ خود معقول ہے، اِس لیے ڈیکارٹ کو سب عقلی اصولوں کو گنوانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ جو چیز ہمیں ہر احتیاط برتنے کے بعد بھی واضح اور یقینی معلوم ہو، وہی سچ ہے۔ بنیادی حقائق وہ مسلمات (Axioms) ہیں، جو بذاتِ خود بدیہی ہیں اور جن پر استدلالی علم قائم ہوتا ہے۔ اُن میں سب سے اہم اصولِ تناقض (Principle of Contradiction) ہے۔

جہاں تک دنیا کے متعلق ہمارے علم کا تعلق ہے، مسئلہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے: "ایک مرکب چیز (مثلاً دنیا جیسی کہ وہ ہمیں دکھائی دیتی ہے) کو سادہ اور معقول تصورات کی صورت میں ظاہر کرنے والی مساوات (Equation) تلاش کی جائے"۔ دنیا کے بارے میں ہمارے پاس جو ایک صاف اور متمیز تصور ہے، وہ توسیع (Extension) کا ہے۔ اِس لیے طبیعی سائنس کو

ایک ریاضیاتی نظام ہونا چاہئے۔ "دنیا ایک مشین ہے، اور اِس میں ہمیں مختلف اجزاء کی شکل اور حرکت کے علاوہ کسی چیز پر غور کرنے کی ضرورت نہیں"۔

چونکہ دنیا ایک میکانزم ہے، اِس کی سائنس بھی استنتاجی (Deductive) ہوگی۔ اِن اصولوں کو ہم فطری کہہ سکتے ہیں، لیکن اِس معنی میں کہ غور و فکر (Reflection) سے ہی وہ ہمارے سامنے آتے ہیں۔ "میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خدا نے فطرت میں کچھ قوانین اِس طرح قائم کیے ہیں اور اُن کے بارے میں کچھ تصورات ہمارے ذہن پر نقش کر دیئے ہیں کہ جب ہم اُن پر کافی غور کریں تو ہمیں شک باقی نہیں رہتا کہ وہ تمام اشیاء اور واقعات میں لازمی طور پر کارفرما ہیں"۔ (ڈسکورس آن میتھڈ، حصہ پنجم)۔

یہ غور و فکر دراصل کس چیز پر مشتمل ہے؟ ڈیکارٹ کہتا ہے: "میں نے قوانینِ فطرت کو بیان کیا، اور اُن کو ثابت کرنے کے لئے میرے پاس خدا کی لامحدود صفات کے سوا کوئی بنیاد نہ تھی۔ میں نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ اگر خدا نے کئی دنیائیں پیدا بھی کی ہوتیں تو اُن میں بھی یہی قوانین لازماً کارفرما ہوتے"۔ (ایضاً)۔ خدا حرکت کا اصل سرچشمہ ہے اور وہ بذاتِ خود غیر متبدّل ہے۔ اُسی سے حرکت کے مقدار کی بقا کا قانون (Law of Conservation of Motion) نکلتا ہے۔

خلاصہ:

ڈیکارٹ کے نزدیک سائنس کا مسئلہ یہ نہیں تھا کہ محض عمومی اصول دریافت کئے جائیں۔ یا ناقابلِ تغیر حقائق تک پہنچا جائے۔ بلکہ اُس کا مقصد یہ تھا کہ اشیاء کو جیسا کہ وہ ہمیں نظر آتی ہیں، سمجھایا جائے۔ تجربہ اِس سائنس کا صرف ایک موقع ہے۔ اصل میں سائنس یہ ہے کہ محسوسات کو سادہ اور معقول تصورات (جیسا کہ توسیع وغیرہ) تک کم کر دیا جائے، اور اُن کی ترکیب کے قوانین دریافت کئے جائیں۔ یہ سب قوانین بالآخر خدا کے تصور پر مبنی ہیں۔

بوسوئے اور فینیلون: ابدی حقائق خدا میں ہیں: یہ وہی خدا ہے، جو انسانی ذہن میں موجود ہے:

بوسوئے پر ڈیکارٹ کا اثر تھا۔ لیکن وہ ساتھ ہی ساتھ سینٹ آگسٹین اور تھامس ایکویناس کی تعلیمات کو بھی ذہن میں رکھتا تھا۔ وہ کہتا ہے: "عقل وہ روشنی ہے، جو ہمیں خدا نے ہماری رہنمائی کے لئے عطا کی ہے" (Conn. de Dieu et de soi-meme, I, 7)، اور اُس کا موضوع ابدی حقائق ہیں۔ یہ حقائق کون سے ہیں؟ بوسوئے ریاضیاتی سچائیوں، حرکت کے قوانین اور اخلاقی اصولوں کا ذکر کرتا ہے۔ (ایضاً IV, 5) "قانون اور عقل کے درمیان نہایت گہرا تعلق ہے۔ اشیاء میں اگر

عقل نہ ہوتی تو کوئی ترتیب قائم نہ رہتی، اور عقل کے بغیر اُسے سمجھا بھی نہیں جاسکتا۔ قانون عقل کا ساتھی ہے اور اِسی کا خاص موضوع ہے"۔

بوسوئے بار بار یہ دہراتا ہے کہ ابدی حقائق، ہمارے فہم کے اصول، "خدا کا ایک حصہ ہیں، بلکہ حقیقت میں یہ خدا ہی ہیں" (Ibid., IV, 5)۔ وہ فینیلون اور مالبرانش کے ساتھ اِس بات پر متفق ہے کہ ہماری عقل کا ہر تعلق ابدی حقیقت کے ساتھ براہِ راست خدا کے ساتھ ایک رابطہ ہے۔ لیکن وہ غالباً فینیلون کی اِس رائے سے متفق نہ ہوتا کہ عقل ہماری ذات کے باہر کوئی چیز ہے، اور نہ ہی وہ مالبرانش کے اِس نظریے کو مانتا کہ خدا میں بصارت ایک "غیر فعال مشاہدہ" ہے۔ تاہم بوسوئے اور تمام کارتیزی فلسفی اِس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمارا تصورِ کمال ہی حقیقی مثبت تصور ہے، اور نقص لازمی طور پر اُس کمال کو فرض کرتا ہے، جس سے یہ گویا کَر کر نکلا ہے" (Ibid., IV, 7)۔

فینیلون نے اپنی کتاب "Traité de l'existence de Dieu" لکھتے وقت غالباً بوسوئے کی کتاب "Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même" کو اپنے سامنے رکھا ہوا تھا۔ اُس نے بوسوئے کے نظریے کو اختیار کیا، لیکن اُس کو زیادہ صوفیانہ اور مثالی رنگ دیا۔ وہ ابتدا ہی میں اعلان کرتا ہے کہ ہمارا تصورِ لا محدود (Infinite) ایک حقیقی اور مثبت تصور ہے، اور یہ ہمارے تمام دوسرے تصورات میں شامل ہے۔

وہ لکھتا ہے: "یہ درست ہے کہ میں لا محدود کو مکمل طور پر نہ سمجھ سکتا ہوں، نہ اُس کا احاطہ کر سکتا ہوں۔ یعنی میں اُسے اُتنا نہیں جان سکتا، جتنا یہ قابلِ فہم ہے۔ لیکن جیسا بھی ہے، میرا تصورِ لا محدود نہ تو مبہم ہے اور نہ ہی منفی" (حصہ دوم، باب II)۔ "یہ مبہم نہیں، کیونکہ میں وہ سب کچھ اثباتاً بیان کرتا ہوں، جو اُس کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے، اور وہ سب کچھ نفی کرتا ہوں، جو اُس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا۔ اگر کوئی مجھ سے کہے کہ لا محدود مثلث ہے تو میں بلا تامل کہوں گا کہ جو چیز لا محدود ہے، اُس کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی" (حصہ اوّل، باب II)۔ "یہ منفی بھی نہیں، کیونکہ یہ صرف حدود کو خارج کرتے جانے کا نتیجہ نہیں۔ جو شخص حدود کا ذکر کرتا ہے، وہ صرف نفی کرتا ہے، اور جو اِس نفی کی نفی کرتا ہے وہ دراصل ایک مثبت امر کا اثبات کرتا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ دو نفیاں مل کر اثبات بن جاتی ہیں" (حصہ دوم، باب II)۔

یہ تصورِ لا محدود بے معنی نہیں بلکہ ایک حقیقت رکھتا ہے۔ فینیلون کہتا ہے: "تصورِ لا محدود کے علاوہ میرے پاس ایسے آفاقی اور اٹل تصورات بھی ہیں، جو میرے تمام احکام پر حکومت کرتے ہیں"۔ مثال کے طور پر وہ ریاضیاتی اور اخلاقی سچائیوں کا ذکر کرتا ہے۔

مالبرانش نے بوسوئے اور فینیلون کے نظریات کو ایک منظم شکل دی۔ مثلاً "خدا میں بصارت" (Vision in God) کے سلسلے میں۔ بوسوئے اور فینیلون نے اِس بات کی کوئی فلسفیانہ توضیح نہیں دی کہ کس طرح آفاقی سچائیاں ہمارے

تصورِ لا محدود یا تصورِ کمال سے متعلق ہیں۔ وہ صرف دونوں کو ایک ہی مان لیتے تھے۔ لیکن مالبرانش نے اِس مسئلے کو زیادہ فلسفیانہ انداز میں لیا۔ اُس نے کارتیزی نظام کو اپنایا لیکن اُس کو زیادہ سادہ بنایا۔

ڈیکارٹ نے "شے" کو "تصور" سے جدا رکھا تھا۔ اُس کے نزدیک الٰہی صداقت (Divine Veracity) اِس بات کی ضمانت تھی کہ ہمارے واضح اور متمیز تصورات اپنے موضوعات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اِس طرح اُس کے نظام میں تین اجزاء تھے: یعنی خدا، شے، اور تصور۔ لیکن مالبرانش کے نزدیک یہ تینوں ایک ہی چیز میں ضم ہو جاتے ہیں: یعنی یعنی تصور، جو کہ واحد موضوعِ علم ہے۔ خدا ہی تصورات کا سرچشمہ، حقیقت اور مقام ہے۔ جب بھی ہم واضح اور متمیز طور پر سوچتے ہیں تو ہم خدا میں ہوتے ہیں، ہم خدا کو دیکھتے ہیں۔ یہی "خدا میں بصارت" (Vision in God) کا نظریہ ہے۔

وہ کہتا ہے: "صرف خدا ہی ہے، جو بذاتِ خود جانا جاتا ہے۔ ہم صرف اُسی کو براہِ راست اور بلاواسطہ دیکھتے ہیں۔ خاص طور پر یہ یاد رکھو کہ خدا یا لا محدود کسی تصور کے ذریعے نظر نہیں آتا۔ لا محدود اپنا ہی تصور ہے۔ اُس کا کوئی نمونہ یا ماڈل نہیں۔ مخلوقات کو تو ہم اُن تصورات کے ذریعے دیکھتے ہیں، جو اُنہیں وجود میں آنے سے پہلے بھی پیش کرتے تھے۔ ہم ایک دائرہ، ایک مکان، یا ایک سورج کو دیکھ سکتے ہیں خواہ وہ حقیقت میں موجود نہ ہو۔ کیونکہ ہر محدود چیز کو لا محدود میں دیکھا جا سکتا ہے، جو اُس کے معقول تصورات پر مشتمل ہے۔ لیکن لا محدود کو صرف اُسی کی ذات میں دیکھا جا سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی شے لا محدود کی نمائندگی نہیں کر سکتی۔ اگر ہم خدا کا تصور کرتے ہیں تو لازم ہے کہ خدا موجود ہو" (Entretien Métaphysique, II)۔

پس خدا ہی واحد ہستی ہے، جو براہِ راست ہماری فکر میں موجود ہے۔ میں اُسے دوسری اشیاء کی طرح کسی تصور کے ذریعے نہیں جانتا۔ بلکہ براہِ راست اُس کی اپنی ذات میں جانتا ہوں۔ "خدا ہی وہ ہستی ہے، جس میں معقول کائنات (intelligible world) موجود ہے، جہاں تمام اشیاء کے تصورات پائے جاتے ہیں۔ وہی اِس مخلوق دنیا کا نمونہ (archetype) ہے، جسے میں دیکھتا ہوں اور جس میں رہتا ہوں۔ اُسی میں عقل ہے، جو خالص معقول تصورات کے ذریعے مجھے روشن کرتی ہے، اور میری عقل بلکہ تمام انسانوں کی عقل کو فراوانی سے مہیا کرتی ہے"۔

میں اُس سے جدا نہیں: وہی "ارواح کے لیے وہ مقام ہے، جو اجسام کے لیے مکان ہے۔ میں براہِ راست اُس سے ملا ہوا ہوں" (Rech. de la Vérité, مقدمہ)۔ دنیا کی ہر مثبت حقیقت اُسی کے ذریعے قائم ہے (موقعی علتوں (occasional causes) کا نظریہ)، اور اِسی طرح وہی مجھ میں بھی عمل کرتا ہے۔ وہ حقیقت کا بھی خالق ہے اور صداقت کا بھی۔ جیسے سورج کی گرمی کے موقع پر وہ پودے کو اگاتا ہے، اُسی طرح میرے اندر مختلف حرکات کے موقع پر بھی، جن کا وہی آخری سبب ہے۔ وہ مجھ پر تصورات کی دنیا کا کچھ حصہ منکشف کرتا ہے، جو اُسی کی ذات میں ہے۔

عقل کی توجہ گویا عبادت ہے۔ ایک دعا ہے، جس میں میں خدائی مدد طلب کرتا ہوں۔ یہ عقل کی کوشش ہے، جو روشنی کے لیے خدا کی طرف رجوع کرتی ہے۔ ہمارے پاس اپنی ذات سے صرف ایک ناقص اور مبہم باطنی شعور ہے۔ ہم اپنی

روح کو اُس کے تصور میں نہیں دیکھتے بلکہ اُس کی کیفیات کو دیکھتے ہیں۔ لیکن اُنہیں سادہ اور معقول تصورات تک نہیں لا سکتے۔ حسیات محض جسم کے تحفظ سے تعلق رکھتی ہیں، لیکن اِنہی کے وقوع پر خدا ہم پر معقول بُعد(intelligible extension)کا تصور منکشف کرتا ہے۔ یعنی اِس کے تغیرات اور اُس کی ذات کے درمیان وہ تعلق، جو اُس دنیا کا نمونہ ہے، جس میں ہم رہتے ہیں، اور جو حقیقی علم کا واحد موضوع ہے"۔ خدا میں بصارت(Vision in God)کا یہ نظریہ بھی ڈیکارٹ کی طرح فزیکل سائنس کو بالآخر ایک ریاضیاتی نظریہ بنا دیتا ہے۔

اسپنوزا: علم کے چار درجات: تجرباتی سائنس کی تحقیر: عقلی اور وجدانی علم:

اسپنوزا بھی مالبرانش کی طرح ڈیکارٹ کا شاگرد تھا، اور وہ بھی ریاضی کو تمام علم کا نمونہ سمجھتا ہے۔ " Mentis enim oculi quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrations"(Ethics, V, نوٹ بر Prop. 23)۔ لہٰذا حقیقی سائنس خالص عقلی اور استنتاجی ہونی چاہئے۔ اسپنوزا علم کی چار قسمیں بیان کرتا ہے؛

1۔ سُنی سنائی بات(per auditum): جیسے میں اپنے پیدا ہونے کے دن کو دوسروں سے سن کر جانتا ہوں۔

2۔ بے ربط تجربہ(per experientiam vagam): عام استقراء، حِسی تجربات سے اتفاقی اور غیر منظم عمومیت۔

3۔ عقلی علم(ratio): جو ارسطو کی "ἐπιστήμη"(demonstrative science) کے برابر ہے۔ اِس میں ہم اثر سے علت تک پہنچتے ہیں۔ لیکن علت کس طرح اثر پیدا کرتی ہے، یہ نہیں جانتے۔ یا ہم ایک عام اصول کو کسی خاص مثال پر لاگو کرتے ہیں۔

4۔ وجدانی علم(scientia intuitive): اصولوں کا براہِ راست علم، جو ارسطو کے "νοῦς ποιητικός" سے مشابہ ہے۔

اسپنوزا اِس کی مثال یوں دیتا ہے: اگر دیا گیا ہو کہ 2:3::4:x، تو؛

1۔ ایک تاجر جانتا ہے کہ 3 کو 4 سے ضرب دیں اور 2 پر تقسیم کریں گے۔ یہ پہلا علم کا پہلا درجہ ہے(per auditum)۔

2۔ سادہ اعداد پر عمل کر کے عملی قاعدہ دریافت کرنا دوسرا درجہ ہے(per experientiam vagam)۔

3۔ اگر ہم اقلیدس کے مظاہرے پر اپنی معرفت قائم کریں تو یہ تیسرا درجہ ہے(per rationem)۔

کامل علم(scientia intuitive) یہ ہے کہ ہم براہِ راست دیکھ لیں کہ چونکہ ، 2 کا دُگنا ہے۔ لہٰذا x بھی 4 کا دُگنا ہے۔ یہ نہ صرف سب سے براہِ راست علم ہے، بلکہ واحد علم ہے، جو چوتھے رکن کی پیدائش کو بھی واضح کرتا ہے (De Emendatione Intellectus؛ Ethics, II, نوٹ نمبر 2 برائے Prop. 40)۔

تجربی علم لازمی طور پر ناقص ہے۔ کیونکہ یہ صرف ہمارے جسم اور بیرونی اجسام کے باہمی تعلق کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ اُن میں سے کسی کو صاف طور پر ظاہر کرتا ہے۔ یہ محض تاثر کے ایک ہجوم پر قائم ہے، جس کے مطابق ہماری نمائندگی بھی مبہم اور ناقص رہتی ہے۔ اِسی وجہ سے اسپنوزا عمومی تصورات (general ideas) اور استقرائی سائنس کو حقیر سمجھتا ہے۔ اُس کے نزدیک عمومی تصورات محض کمزور تاثر ہیں، جو جتنا زیادہ عام ہوں اُتنا ہی زیادہ مبہم ہو جاتے ہیں۔

اُس کے مطابق ہم "وجود"، "واحد"، "حق"، اور "خیر" جیسے تجریدی خیالات سے کچھ حاصل نہیں کرتے۔ یہ سب صرف فکر کی کیفیات ہیں۔ در حقیقت اسپنوزا ایک نامیاتی (nominalist) ہے۔ وہ مانتا ہے کہ تجربی سائنس کے کچھ فائدے ہیں۔ مگر وہ اِس سے دلچسپی نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہ حقیقی علم نہیں۔ بلکہ صرف ظاہری شکلوں اور پدیدہ ہا کو ایک دوسرے سے جوڑتی ہے، بغیر اِس کے کہ کسی شے کو بذاتِ خود اور اپنے آپ میں سمجھ سکے۔

حقیقی علم یعنی عقلی علم (ratio) کسی تجریدی یا عمومی تصور پر نہیں۔ بلکہ اُن اوصاف پر مبنی ہے، جو کُل اور اُس کے اجزاء دونوں میں یکساں ہیں، اور جنہیں ہر تجربے سے ماوراا خذ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اوصاف ریاضیاتی ہیں۔ یعنی بُعد، شکل، حرکت اور سکون۔ حقیقی علم کا پہلا قدم یہی ہے کہ ہم سادہ اور واضح تصورات حاصل کریں، جنہیں کسی خطا کے امکان کے بغیر سمجھا جا سکے۔ عقل کا کام یہ ہے کہ مرکب اشیاء کو اُن معقول اجزاء میں حل کرے۔

یوں مالبرانش کے نظریہ "خدا میں بصارت" کی طرح اسپنوزا کا نظریہ "عقل" (ratio) بھی ہمیں ڈیکارٹ کی ریاضیاتی طبیعیات تک لے آتی ہے، جس میں ہمارے مبہم حسی تاثرات کو سادہ معقول تصورات میں بدل دیا جاتا ہے، اور اُن کے تعلقات استنتاج سے طے ہوتے ہیں۔ یہ سائنس عمومی اوصاف سے بحث کرتی ہے جو وقت سے ماوراہیں، اور نظری طور پر ضروری ربط ظاہر کرتی ہے۔ اِس لیے یہ چیزوں کو ممکن یا حادث نہیں سمجھتی (Ethics, حصہ دوم، Prop. 44)۔ عقل کی فطرت یہ ہے کہ چیزوں کو "sub specie aeternitatis" یعنی "ابدی صورت" میں دیکھے (ایضاً، Coroll. 2)۔

لیکن اسپنوزا کے نزدیک عقلی علم (reasoned knowledge) سب سے اعلیٰ درجہ کا علم نہیں۔ سادہ تصورات اور اُن کے باہمی تعلقات صرف امکانات (possibilities) کو ظاہر کرتے ہیں۔ جبکہ حقیقی علم وہ ہے، جو موجودہ حقیقی (real) چیزوں کو اُن کی علل (causes) سے جانتا ہے۔ اِسی لیے ایک ایسے علم کی ضرورت ہے، جو استدلالی نہیں۔ بلکہ وِجدانی و مشاہداتی (scientia intuitive) ہو۔ یہ وہ علم ہے، جو خدا کا علم ہے۔ جس کی طرف سب چیزیں راجع ہوتی ہیں اور جس سے سب چیزیں مستنبط ہوتی ہیں۔ اِس چوتھے درجے کے علم میں ہر چیز کی ماہیت، خدا کی ماہیت میں اپنی ضروری اور ناگزیر بنیاد کے طور پر جانی جاتی ہے۔

جب عقل خارجی اشیاء کے اثر کے تحت ہوتی ہے (جیسا کہ حسی ادراک یا خیالی صورتوں میں) اور اُن کے پیداواری اسباب کو نہیں جان پاتی تو وہ منفعل (passive) ہے۔ لیکن جب وہ فطرت اور الٰہی فکر کی اُس حرکت کو دہراتی ہے، جو تمام

موجودات کو وجود بخشتی ہے، تو وہ فعال (active) ہے۔ اسپنوزا ایک طرح کا نامیاتی افلاطون تھا۔ اُس کے نزدیک حقیقی علم اشیاء کے مظاہر کے سلسلے سے نہیں بلکہ سادہ تصورات اور کامل و کافی خیالات کے ذریعے دنیا کی تشکیل کرتا ہے۔ حقیقی استنتاج وہ ہے، جو اشیاء کو اُن کی ماہیت کے اندر سے برآمد کرتا ہے۔

"تا کہ ہمارا ذہن مکمل طور پر فطرت کی مثال ہو، ضروری ہے کہ اپنے تمام تصورات اُس اصل اور ماخذ سے اخذ کرے، جو ساری فطرت کا سرچشمہ ہے، تا کہ خود بھی دوسرے تصورات کا سرچشمہ بن سکے" (.De Emend. Intell، باب ۷)۔

ذہن میں جو تصورات فطری طور پر موجود ہیں، اور اُن سب سے بڑھ کر اُن کا عمومی اصول، یعنی خدا کا تصور۔ نیز استدلالی عقل کے وہ اصول، جو اُن خیالات کے ربط و ترکیب کو ممکن بناتے ہیں (concatenatio intellectus)، یہی عقل (scientia intuitive)، یعنی خالص عقل کے افعال ہیں، اور یہی حقیقی علم کے اجزاء اور اُس کا موضوع ہیں۔

لیبنیز: ڈیکارٹ اور لاک کی تطبیق: تجربہ اور عقل: اولین اصول اور مراتبِ علم:

لیبنیز ایک انتخابی (eclectic) مفکر تھا، اور مختلف مکاتبِ فکر کو آپس میں ہم آہنگ کرنے کا شوق رکھتا تھا۔ ڈیکارٹ کی طرح وہ بھی عقلیت پسند تھا، اور استدلالی و ریاضیاتی طریقوں کا شیدائی تھا۔ لیکن اِس کے ساتھ ساتھ اُس نے ڈیکارٹ کی عقلیت کو وسعت دینے کے لیے نئے عناصر بھی شامل کیے۔

ڈیکارٹ کے نزدیک ہمارے بنیادی خیالات اور اصول خدا کی طرف سے ہمارے اندر ودیعت کردہ یعنی بدیہی (innate ideas) تھے۔ لاک کے نزدیک یہ تجربہ (خواہ داخلی ہو یا خارجی) سے پیدا ہوتے ہیں۔ لائبنیز نے اب اِن دونوں نظریات کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ لاک کا اعتراض اِس اعتبار سے مفید تھا کہ اُس نے اُس سطحی فلسفے کے خلاف احتجاج کیا، جو اصولوں کی کثرت سے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ جب لاک نے یہ کہا کہ بچے اِن فطری خیالات کا شعور نہیں رکھتے تو وہ ناقابلِ تردید تھا۔ لیکن دوسری طرف چونکہ تجربے سے حاصل اشیاء صرف ممکنہ وجود رکھتی ہیں، اِس لیے تجربہ ہمیں زیادہ سے زیادہ مثالیں اور انفرادی واقعات ہی فراہم کرتا ہے۔ کبھی بھی ضروری صداقتیں یا اولین اصول نہیں دے سکتا۔ تو اِس مشکل سے نکلنے کا راستہ کیا ہے؟

یہ دشواری اُس وقت دور ہو جاتی ہے، جب ہم دو چیزوں میں فرق کریں، جنہیں اِن فلسفیوں نے گڈمڈ کر دیا تھا۔ یعنی ادراک (perception) اور ادراکِ شعوری (apperception) یا (distinct consciousness) میں۔ بالقوّہ (potentiality) اور بالفعل (actuality) کے درمیان ایک درجہ ہے، جسے لیبنیز نے "virtuality" کہا۔ ہمارے فطری اصول ہمیشہ ہمارے شعور کا موضوع نہیں ہوتے، مگر اِس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ہمارے اندر موجود نہیں۔ ذہن کے اندر خاص

ذخائر ہیں، اور یہ اصولِ فطری ہیں۔ مگر اِن کو فعلیت تک پہنچانے کے لیے تجربے کی ضرورت ہے۔ پس ولادتِ فطری کا مطلب واضح علم نہیں، بلکہ میلان اور صلاحیتیں ہیں۔ ذہن ایک خالی تختہ (tabula rasa) نہیں، بلکہ سنگِ مرمر کا وہ ٹکڑا ہے، جس کی رگیں پہلے ہی مجسمے کی صورت گری کا پتہ دیتی ہیں، اور جسے تجربہ ظاہر کرتا ہے۔

لیکن لیبنیز کے مطابق جب "موناد" (monad) کی کوئی کھڑکی باہر کی طرف نہیں، اور وہ اپنے تمام تغیرات کا اصول خود ہے، تو پھر تجربے کو کیا حیثیت ملے گی؟ اِس کا جواب یہ ہے کہ موناد کی ماہیت ادراک اور رغبت ہے۔ یعنی ہمیشہ زیادہ واضح ادراک کی طرف بڑھنے کا رجحان۔ چونکہ "پیشگی ہم آہنگی" (pre-established harmony) کے باعث ایک موناد کے افعال دوسرے تمام مونادوں کے افعال سے ہم آہنگ ہیں، اِس لیے ہر ادراک کسی نہ کسی طرح کائناتِ کلی کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگر ایک موناد کی تمام بالقوہ صلاحیتیں دفعتاً بالفعل ہو جائیں، اور جو کچھ اُس کے اندر ہے، سب ظاہر ہو جائے تو وہ موناد خدا کے برابر ہو جائے گا۔ ذہن کی زندگی دراصل مبہم ادراک سے زیادہ واضح ادراک کی طرف ایک مسلسل پیش رفت ہے۔ واضح ادراک مبہم ادراک پر موقوف ہے اور یہ مبہم ادراک دراصل دوسرے مونادوں کی نمائندگی کرتا ہے اور ذہن میں اُن کے تعلقات سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہمارا مبہم ادراک ہی تجربہ ہے۔

پس ہم تجربیت پسندوں کے ساتھ یہ مان سکتے ہیں کہ "ذہن میں کچھ نہیں ہوتا، جو پہلے حس میں نہ ہو" (nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu)۔ لیکن دوسری طرف اگرچہ ہمارے تمام تصورات ایک اعتبار سے تجربے سے حاصل ہوتے ہیں، وہ درحقیقت ہمارے اپنے ذہن سے بھی پیدا ہوتے ہیں اور اِسی کی خودکار فعلیت اور خلاقیت کا اظہار ہیں۔ لہٰذا حسی فلسفیوں کے اِس قاعدے کو اِس طرح مکمل کرنا ہو گا: "مگر خود عقل کے بغیر بھی کچھ نہیں" (nisi ipse intellectus)۔ یوں تجربہ ہماری نشوونما کا صرف ایک لمحہ ہے۔ "تھوڑی سی سطحی نظر ہمیں یہ باور کراتی ہے کہ ہم محض اشیاء کے اثر کے تحت عمل کرتے یا سوچتے ہیں۔ لیکن گہری نظر یہ دکھاتی ہے کہ حتیٰ کہ ہمارے ادراکات اور جذبات بھی ہماری اپنی ذہنی خودکاری سے پیدا ہوتے ہیں" (Erd's Edition, 591 b)۔

اب سوال یہ ہے کہ لیبنیز کے نزدیک فطری یا بدیہی اصول (innate principles) کون سے ہیں، اور وہ اُس کے سائنسی تصور کے ساتھ کس طرح ہم آہنگ ہیں؟:

لیبنیز نے بالکل ارسطو اور قرونِ وسطیٰ کے علما کی طرح ضروری صداقتوں (necessary truths) اور ممکن یا حادث صداقتوں (contingent truths) میں فرق کیا۔ ضروری صداقتیں صرف ریاضیات ہی میں نہیں بلکہ منطق، مابعد الطبیعیات، حتیٰ کہ اخلاقیات میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اُن کی علامت یہ ہے کہ اُن کی نفی خود تضاد کو جنم دیتی ہے۔ یہ وہ صداقتیں

ہیں، جو لازمی اور ابدی ہیں اور جن کی ضد ناممکن ہے۔ اُن سے جو کچھ برآمد ہوتا ہے، وہ بھی اِسی وصف کو رکھتا ہے۔ مگر چونکہ یہ صداقتیں اپنے موضوع (subject) میں پہلے سے موجود معانی کو محض اُس کے اوصاف (attributes) کے ذریعہ کھول کر بیان کرتی ہیں، اور اِس موضوع کے وجود کو ثابت نہیں کرتیں، لہٰذا یہ حقیقی موجودات کی بجائے صرف ممکنات سے متعلق ہیں۔ چیزیں صرف اُن کے تصورات کی بنا پر موجود نہیں ہوتیں، چاہے اسپنوزا کچھ بھی کہے۔

خدا کے اندر لامحدود ممکنات ہیں، جو ہر اُس وجود کی صورت کو ظاہر کرتے ہیں، جو اندرونی تضاد سے پاک ہو۔ لیکن وہ لازمی طور پر بالفعل نہیں ہوتے۔ حادث یا ممکن صداقتیں وہ ہیں، جو ہم اپنے حواس یا اپنے شعور سے جانتے ہیں۔ مثلاً ڈیکارٹ کا قول: "میں سوچتا ہوں، لہٰذا میں ہوں" (Cogito ergo sum)۔ پس "ضروری" وہ ہے، جس کی ضد تضاد کو جنم دیتی ہے۔ جیسے 2 + 2 = 4۔ "حادث" وہ ہے، جس کی ضد میں کوئی تضاد نہیں۔ جیسے یہ کہ اسپنوزا ہیگ (Hague) میں فوت ہوا۔ اِن دو اقسام کی صداقتوں سے دو قوانین مطابقت رکھتے ہیں؛

1۔ قانونِ تناقض (Law of Contradiction): جو عقلی علم پر حکومت کرتا ہے اور ممکنات پر لاگو ہوتا ہے۔

2۔ قانونِ علتِ کافی (Law of Sufficient Reason): جو حادث صداقتوں پر لاگو ہوتا ہے، اور جیسے ہی ہم کسی دیئے گئے امر کی علتِ کافی سے آگاہ ہو جاتے ہیں، وہ ہمارے لیے قابلِ فہم ہو جاتا ہے۔

اِسی اصولِ بہترین (Principle of the Best) کے تحت خدا نے ایک حکیمانہ اور بامقصد انتخاب کے ذریعے، جس میں کمال کی اعلیٰ ترین صورت کا حصول ہوتا ہے، بعض ممکنات کو وجود بخشا۔ ہر چیز مقدر اور متعین ہے۔ کیونکہ یہی وہ شرطِ لازم ہے، جو تمام مونادوں کے افعال کے مابین خدا کی قائم کردہ پیشگی ہم آہنگی (pre-established harmony) کے لیے ضروری ہے۔ لیکن یہاں بھی علتِ فاعلی (efficient causes) اور علتِ غائی (final causes) میں موافقت ہے، اور یہ موافقت اِس وجہ سے ہے کہ علتِ فاعلی کو علتِ غائی کے تابع رکھا گیا ہے۔

یوں بظاہر تین جہان ہیں؛

1۔ ممکنات کا جہان: جس پر قانونِ تناقض حکومت کرتا ہے۔

2۔ موجودات کا جہان: جس پر اصولِ علتِ کافی حکومت کرتا ہے۔

3۔ مظاہر کا جہان: (یعنی میکانیکی جہان)، جو علتِ فاعلی کے قانون کے تابع ہے، اور بالآخر علتِ غائی کے قانون کی علامت کے طور پر کام کرتا ہے۔

لیبنیز کا سائنسی تصور اور عقل:

ترجمہ: ابنِ صلیبی

لیبنیز کا علم کا تصور اُس کے عقلی نظریے سے ہم آہنگ تھا۔ اُس کے نزدیک استقراء (induction) محض خاص واقعات کی ایک تعداد پر لاگو ہوتا ہے اور اِس سے ہمیں تجربیت (empiricism) اور عمومی قواعد کا ایک مجموعہ ملتا ہے، حقیقی سائنس نہیں۔ جبکہ ریاضیات میں ہمیں حقیقی سائنس کا نمونہ ملتا ہے۔ فلسفے کو چاہیے کہ وہ اِسی کی پیروی کرے۔ درست تعریفیں اخذ کرے اور پھر باقاعدگی کے ساتھ قیاسی استدلال (syllogism) کے ذریعے آگے بڑھے۔

اِسی لیے لیبنیز کے ذہن میں ہمیشہ ایک سائنسی زبان کا تصور رہا (یعنی ایک آفاقی علامتی زبان (characteristique universelle)، جو ایک طرح کے الجبری حساب (algebraic calculation) کی طرح ہر قضیے کی صداقت کو ثابت کرنے اور حتیٰ کہ نئی صداقتیں دریافت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اِس مقصد کے لیے ضروری ہے کہ بنیادی تصورات معلوم کیے جائیں، جن سے دیگر تصورات وجود پاتے ہیں۔ پھر اُن تصورات کے ممکنہ امتزاجات کو متعین کیا جائے۔ یہ ایک ریاضی دان کا خواب تھا اور اُس کی میکانیکی طبیعیات کی طرف دلچسپی سے پوری طرح مطابقت رکھتا تھا۔

لیبنیز نے افلاطونیوں اور صوفیانہ مفکرین کے طریقوں کو رد کیا، جو خدا یا روحانی اصولوں کو براہِ راست انفرادی مظاہر میں شامل کر دیتے تھے۔ اُس نے نیوٹن کی کششِ ثقل کی تھیوری پر تنقید کی اور کہا کہ یہ ایک پوشیدہ خاصیت (occult quality) ہے۔ وہ وزن، لچک اور مقناطیسیت کو سورج سے نکلنے والی روشنی یا اثیر کے دھاروں کے ذریعے میکانیکی طور پر سمجھانے کی کوشش کرتا رہا۔ مگر حتیٰ کہ اپنی میکانیکی طبیعیات میں بھی وہ محض ریاضی اور قانونِ تناقض سے آگے بڑھنے پر مجبور ہوا۔ بالآخر اُس نے قوانینِ فطرت کی بنیاد "مناسبت" یا "بہترین" (Convenience/Best) کے اصول میں دیکھی۔ تسلسل کا قانون، قوت کے بقا کا قانون، اور "indiscernibles" (یعنی مماثل اشیاء میں فرق کا ناممکن ہونا) کے اصول نہ بالکل لازمی ہیں اور نہ ہی جیومیٹری کی طرح قابلِ اثبات ہیں۔ یہ ایک اعلیٰ فلسفے کے ضابطے ہیں اور اصولِ علتِ کافی کی تطبیقات ہیں۔ یوں لیبنیز سائنس کو ایک متصل و مربوط کلیت سمجھتا تھا، جو عام تجربے اور استقراء سے شروع ہو کر ریاضیات اور میکانیکی تشریحات تک پہنچتی ہے۔ پھر اپنی ہی ناکافیّت کے سبب مابعد الطبیعیات کی طرف مڑتی ہے، جہاں اصولِ علتِ کافی ظاہر کرتا ہے کہ حرکت کے قوانین اور بالآخر فطرت کے قوانین بھی مقصدیت (design) کے قانون کے تابع ہیں۔

آخر کار یہ تمام نظریات خدا کے تصور پر مبنی ہیں۔ لہٰذا خدا کا تصور ذہن کے ساتھ سب سے زیادہ گہرا تعلق رکھتا ہے، اور اُسی کی طرف ذہن بار بار پلٹتا ہے۔ اصولِ علتِ کافی ہی فلسفے کا اعلیٰ ترین اصول ہے، اور اِس علتِ کافی کی حقیقی بنیاد خود خدا ہے۔

لاک: فطری تصورات کا ردّ: عقلِ محض خطابی فہم تک محدود:

اپنی کتاب "مقالہ بر فہمِ انسانی" (Essay on the Human Understanding) میں لاک نے استقرائی طریقے کو لاگو کر کے انسانی علم کے ماخذ کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ ڈیکارٹی فلسفی ریاضیات کے آئیڈیل سے متاثر تھے اور اُسے ہر سائنس کا آئیڈیل سمجھتے تھے۔ اِس کے بر عکس انگلستان کے تجربیت پسند (جن سے پہلے تیلیسیوس اور کیمپنیلا آ چکے تھے) کے نزدیک قدرتی سائنس ہی نمونہ تھی اور استقرائی طریقہ ہر سائنس کے لیے شرط تھا۔ اِسی کے ساتھ عقل سے متعلق تصورات میں تبدیلی آئی۔

لاک نے ابتدا ہی میں ڈیکارٹ کے فطری تصورات (innate ideas) کے نظریے پر حملہ کیا۔ اُس کے مطابق نہ نظری اور نہ ہی عملی میدان میں کوئی ایسا تصور یا صداقت مل سکتی ہے، جسے بحق و بجا فطری کہا جا سکے۔ سب سے ظاہر و بدیہی قضایا لیجیے۔ مثلاً "الف وہی ہے جو الف ہے" یا "دوسروں کے ساتھ ویسا ہی کرو، جیسا تم اپنے لیے چاہتے ہو"۔ یہ سب اِتنے فطری نہیں، جتنے ڈیکارٹ نے فرض کر لیے تھے۔ کیونکہ نہ بچے، نہ جنگلی اقوام اور نہ ہی کم عقل لوگ اِن سے واقف ہیں۔ اگر ذہن میں ایسے تصورات موجود ہوں، جن کا اُسے شعور ہی نہ ہو، تو پھر یہ ایک تضاد ہو گا۔ پھر جب تک وہ تصورات (جو کسی قضیے میں جوڑے جاتے ہیں)، خود فطری نہیں تو وہ قضایا کیسے فطری کہلا سکتے ہیں؟ مثلاً شناخت (identity)، اختلاف (difference)، ممکن اور ناممکن۔ یہ سب انتہائی مجرد تصورات ہیں، جو ہم پیدائش کے وقت نہیں رکھتے۔ بلکہ لمبے تجربے کے بعد حاصل کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ خدا کا تصور بھی فطری نہیں۔ کیونکہ نہ صرف یہ کہ مختلف قوموں نے خدا کے متعلق مختلف تصورات گھڑے ہیں، بلکہ بعض اقوام ایسی بھی ہیں، جو خدا کے وجود سے بالکل بے خبر ہیں۔

ڈیکارٹ کے حامیوں نے اعتراض کیا کہ کچھ نظری اور عملی صداقتیں ایسی ہیں، جن پر سب انسان متفق ہیں۔ لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ صدیوں تک انسانوں نے ایسی غلطیوں کو قبول کیا، جو سب کے نزدیک مسلمہ تھیں اور مہذب و غیر مہذب اقوام کی عجیب و غریب رسوم یہ ثابت کرتی ہیں کہ کوئی ایسی آفاقی صداقت موجود نہیں۔ اگر بالفرض انسانوں میں کسی قضیے پر اتفاق ہو بھی تو اِس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ فطری ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ وہ کسی اَور وجوہ کی بنا پر اُن سب کے نزدیک قابلِ قبول ہو گیا ہو۔ مگر یہ ثابت کرنے کا سب سے بہتر طریقہ کہ کوئی بھی "پیدائشی تصورات" (innate ideas) موجود نہیں ہیں، یہ ہے کہ دکھایا جائے کہ ہمارا تمام علم تجربے (experience) سے ماخوذ ہے۔

ذہن ابتداء میں ایک خالی تختی (tabula rasa) ہے، اور وہ سادہ، ناقابلِ تحلیل تصورات (simple unanalysable ideas) حواس (senses) کے ذریعے اور انعکاس (reflection) کے ذریعے (جو ہمیں اپنے ذہن کی اپنی کاروائیوں کو آشکار کرتا ہے)، حاصل کرتا ہے۔ ہمارے باقی تمام تصورات مرکب (compound) ہیں۔ جب ذہن سادہ تصورات وصول کرتا ہے، تو وہ محض غیر فعال (passive) ہوتا ہے۔ لیکن اِنہی سادہ تصورات پر وہ عمل کرتا ہے اور مختلف طریقوں سے اِن سے مرکب تصورات تیار کرتا ہے۔ اِس طرح لاک (Locke) کے نزدیک عقل محض "تفکیراتی فہم"

(discursive understanding) کی کاروائیوں تک محدود ہے۔ یعنی امتیاز، تقابل، تجرید (abstraction)، اور ترکیب (combination)۔ ہمارا سارا علم لاک کے مطابق تجربی تحلیل و ترکیب سے بیان ہو سکتا ہے، اور ہمارے تمام مرکب تصورات (خواہ وہ "کیفیات" (modes)، "ماہیات" (substances)، یا "نسبتیں" (relations) ہوں) اِنھی ذرائع سے پیدا ہوتے ہیں۔

"۔۔۔ ہم یہ تصوّر نہیں کر سکتے کہ یہ سادہ تصورات اپنے آپ میں موجود رہیں۔ لہٰذا ہم عادتاً یہ فرض کر لیتے ہیں کہ کوئی "حامل" (substratum) ہے، جس میں یہ تصورات قائم رہتے ہیں اور جہاں سے یہ پیدا ہوتے ہیں، اور ہم اُسے "جوہر" (substance) کہتے ہیں۔۔۔ اِس طرح اگر کوئی اپنے آپ کا جائزہ لے کہ اُس کے ذہن میں "جوہرِ محض" کا کیا تصوّر ہے، تو وہ پائے گا کہ اُس کے پاس اِس کا کوئی اَور تصور نہیں ہے سوائے اِس فرض کے کہ کوئی نامعلوم سہارا ہے، جو ایسی صفات کا حامل ہے، جو ہمارے اندر سادہ تصورات پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں" (Essay on the Human Understanding, Book II, Ch. 23)۔

ہم اپنے روزمرّہ کے تجربے میں اشیاء کی تبدیلیاں محسوس کرتے ہیں۔ یعنی ایک چیز کا ختم ہو جانا، دوسری کا اُس کی جگہ لے لینا۔ ہم شعور کی متواتر تبدیلیوں کو دیکھتے ہیں، جو یا تو بیرونی محرّکات سے یا ہماری اپنے ارادہ سے رونما ہوتی ہیں، اور یہ سب کچھ انسانی ذہن کو اِس نتیجے تک لے جاتا ہے کہ مستقبل میں بھی جب کبھی وہی اسباب موجود ہوں گے تو وہی تبدیلیاں لازماً رونما ہوں گی۔ اِسی طرح ذہن میں تعلیل (causality) کا تصور، اور عمومی طور پر سب رشتوں (relations) کا تصور بنتا ہے۔ حتیٰ کہ لامتناہی (infinite) کا ہمارا تصوّر بھی تجربے سے سمجھایا جا سکتا ہے۔ لامتناہی دراصل مقدار (quantity) کی ایک صورت ہے، اور زیادہ تر اُن اشیاء پر لاگو ہوتا ہے، جن کے اجزاء ہوتے ہیں اور جو زیادہ یا کم ہو سکتی ہیں، جیسے "فضا" (space)، "مدت" (duration)، اور "عدد" (number) کے تصورات۔

"۔۔۔ جب ہم اپنی کمزور اور محدود سوچوں میں اُس اوّلین اور اعلیٰ ترین ہستی پر "لامتناہی" کا تصوّر لاگو کرتے ہیں تو ہم سب سے پہلے اُس کی مدت (duration) اور اُس کے ہر جگہ موجود ہونے (ubiquity) کے اعتبار سے ایسا کرتے ہیں" (Ibid. Ch. 17)۔ "ہم لامحدود کا تصوّر کس طرح پاتے ہیں؟ جو کوئی بھی کسی مخصوص لمبائی (مثلاً ایک فُٹ) کا تصوّر رکھتا ہے، وہ دیکھتا ہے کہ وہ اِس تصور کو دہرا کر دو فٹ کا تصوّر بنا سکتا ہے، اور پھر تیسرے کو شامل کر کے تین فٹ کا، اور اِسی طرح لامحدود اضافہ کیا جا سکتا ہے، بغیر اِس کے کہ کبھی اُس کا خاتمہ ہو۔ چونکہ یہ بڑھانے کی قوت ہمیشہ برقرار رہتی ہے، اِسی سے وہ لامحدود فضا کا تصور لیتا ہے (ایضاً)۔ یہاں تک کہ خدا کا تصور بھی لاک کے مطابق تجرباتی بنیاد رکھتا ہے۔

"اگرچہ خدا نے ہمیں اپنے کوئی پیدائشی تصورات نہیں دیئے، اگرچہ اُس نے ہمارے ذہنوں پر اپنے وجود کی کوئی اصل مہر نہیں لگائی، پھر بھی چونکہ اُس نے ہمیں وہ قوّتیں بخشی ہیں، جو ہمارے ذہنوں میں موجود ہیں۔ اِس لیے اُس نے اپنے

آپ کو بے شہادت نہیں چھوڑا۔ کیونکہ ہمارے پاس حس، ادراک، اور عقل ہے، اور جب تک ہم اپنے آپ کو ساتھ لیے پھرتے ہیں، ہم اُس کے واضح ثبوت سے محروم نہیں ہو سکتے (Book IV, Ch. 10)۔ اپنی فطرت اور عقل پر غور و فکر کے ذریعے ہم ایک قسم کے "قیاس" (analogy) سے ایک ذہین خالق کا تصور پاتے ہیں اور طاقت، مدت، عقل، اور ارادہ کے اپنے تصورات کو لا محدود وسعت دے کر ہم خدا کا ایک تصور بنا لیتے ہیں۔ لاک کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ حسی ادراک (sensation) اور انعکاس (reflection) سے ملنے والے سادہ تصورات کی مدد سے ذہن کی سرگرمی تمام تصورات کی تعمیر کرتی ہے۔ حتیٰ کہ خدا کے، لا محدود کے، اور عقل کے اُن اصولوں کے جو بظاہر خود تجربے کی لازمی شرائط معلوم ہوتے ہیں۔

تعلیل (Causality) کا اصول ذہن میں بدیہی (innate) طور پر موجود نہیں ہے۔ کیونکہ کچھ بھی بدیہی نہیں ہے۔ یہ کوئی براہِ راست ادراک بھی نہیں کہ ہم کسی خفیہ قوت کو جان لیں، جس کے ذریعے ایک چیز دوسری چیز کو پیدا کرتی ہے۔ تجربہ ہمیں محض دو مظاہر (phenomena) کے پے در پے ظاہر ہونے کو دکھاتا ہے۔ لیکن یہ نہیں دکھاتا کہ ایک کس طرح دوسرے کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دو کیرم بلئیرڈ (carom billiard) کی گولیاں یکے بعد دیگرے حرکت کرتی ہیں۔ لیکن ہم نہیں دیکھتے کہ پہلی کی حرکت کس طرح دوسری کی حرکت کو پیدا کرتی ہے۔ تو پھر یہ کیسے ہے کہ ہم یہ توقع کرتے ہیں کہ وہی مقدمات (antecedents) ہمیشہ وہی نتائج (consequents) پیدا کریں گے؟

ہیوم کہتا ہے کہ تعلیل (علّت و معلول) کا تعلق تو، حتیٰ کہ "تصورات کی انجمن" (association of ideas) کا بھی کوئی آخری اور بنیادی اصول نہیں ہے۔ وہاں تو صرف دو بنیادی تعلقات ہیں۔ یعنی زمان و مکان میں مشابہت (similarity) اور قربت (contiguity)۔ تعلیل کا تعلق اِنہی دو سے اخذ ہوتا ہے اور اِسے یوں بیان کیا جا سکتا ہے: "ایک ہی مقدمہ ہمیشہ ایک ہی نتیجہ کے ساتھ آتا ہے"۔ یہ فارمولا دراصل "زمان میں قربت" (یعنی ترتیب) اور "مشابہت" (یعنی یکساں اسباب سے یکساں نتائج) دونوں کو سموئے ہوئے ہے۔ لہٰذا اگر ہم یہ توقع کرتے ہیں کہ وہی اسباب ہمیشہ وہی نتائج پیدا کریں گے، تو اِس کی وجہ محض "عادت" (habit) ہے، جو تکرار کے ذریعے پختہ ہو گئی ہے۔ جب یکساں حالات دوبارہ سامنے آتے ہیں تو ذہن، عادت کے زیرِ اثر اور انجمن کے ناقابلِ فرار قوانین کے مطابق مجبور ہو جاتا ہے کہ وہی نتائج توقع کرے اور یقین کرے کہ وہ حقیقت میں پیدا ہوں گے۔ یوں ہیوم کے نزدیک تعلیل کا اصول کوئی خارجی یا کائناتی قانون نہیں۔ بلکہ ایک ذہنی عادت ہے، ایک توقع ہے، جو ہم اپنے اندر رکھتے ہیں، اور جسے ہم نے اشیاء کے قانون کی صورت میں سمجھ لیا ہے۔

پس ہیوم کے ہاں نہ کوئی لازمی صداقتیں (necessary truths) ہیں اور نہ حقیقی اصول۔ کیونکہ وہ سب کچھ کو محض تجربے اور عادت تک محدود کر دیتا ہے۔ اِسی لیے جب وہ ریاضیاتی صداقتوں کو مطلق (absolute) حیثیت دیتا ہے تو یہ محض ایک مصنوعی امتیاز ہے، اِس بہانے کے ساتھ کہ ریاضیاتی صداقتیں محض "تصورات کے تعلقات" (relations of ideas) پر مبنی ہیں، حقائق پر نہیں۔ وہ ہماری سوچ کے سادہ عملیات سے دریافت ہوتی ہیں، اس لیے کسی خارجی شے پر منحصر نہیں۔ لیکن

جیسا کہ ہم نے دیکھا، وہ تو تمام فکری عملیات کو بھی حِسی تاثر (impressions) اور تصورات (ideas) کی انجمن تک واپس لے جاتا ہے، اور یہ سب تجربے پر موقوف ہیں۔

کانٹ کا نظریہ (Doctrine of Kant): ذہن اشیاء پر بطورِ قانون ساز:

اب کانٹ آتا ہے۔ اُس نے "عقل" (reason) کے مسئلے کو ایک بالکل نئے زاویے سے دیکھا۔ وہ مابعد الطبیعیات (metaphysics) کی بے بسی اور اِس "بوسیدہ ایمانیت" سے مایوس ہوا، اور لاک اور اُس کے جانشینوں کے تصوّر کردہ "انسانی فہم کی فزیالوجی" کو بھی ناکافی سمجھا۔ چنانچہ اُس نے فیصلہ کیا کہ مسئلہِ عقل کو از سرِ نو، اُس کے تمام اجزاء میں بغیر کسی پیشگی تعصب کے پرکھا جائے۔ کیونکہ اب تک کوئی ایسا اطمینان بخش حل نہیں ملا تھا، جو فلسفیوں کو ایک متفقہ تعلیم پر جمع کر سکے۔

کانٹ کہتا ہے: "اب تک یہ فرض کیا جاتا رہا ہے کہ ہمارا علم (cognition) اشیاء کے مطابق ہونا چاہیے۔ لیکن آئیں یہ تجربہ کریں کہ شاید ہمیں مابعد الطبیعیات میں زیادہ کامیابی ملے اگر ہم یہ فرض کریں کہ یہ اشیاء ہیں، جنہیں ہمارے علم کے مطابق ہونا چاہیے" (Critique of Pure Reason, دیباچہ، دوسرا ایڈیشن)۔

یہی کانٹ کی فلسفیانہ انقلابی فکر کا مرکزی خیال ہے۔ وہ خود اِس تبدیلی کو کوپرنیکس (Copernicus) کے فلکیاتی انقلاب سے تشبیہ دیتا ہے۔ "جب کوپرنیکس نے دیکھا کہ یہ فرض کرنا بیکار ہے کہ سب اجرام فلکی ناظر (spectator) کے گرد گردش کرتے ہیں، تو اُس نے اُلٹا یہ تجربہ کیا کہ ناظر خود گردش کرتا ہے، جبکہ ستارے ساکن رہتے ہیں" (Preface to 2nd edit.)۔ لہٰذا قوانینِ ذہن کے اسباب ہمیں چیزوں میں نہیں ڈھونڈنے چاہئیں۔ بلکہ اِس کے برعکس ہمیں قوانینِ اشیاء کے اسباب ذہن میں تلاش کرنے چاہئیں۔

تجربیت (empiricism) اور عقلیت (rationalism) کا اختلاف:

اب سوال یہ بنتا ہے کہ کیا "a-priori" (یعنی تجربے سے آزاد) علم ممکن ہے؟ اور اگر ہے تو کس طرح؟ اِس کا جواب دینے کے لیے سب سے پہلے کانٹ "دو قسم کے قضایا" (judgments) میں فرق کرتا ہے؛

1۔ تجزیاتی قضایا (Analytical judgments): یہ محض وہی کچھ کہتے ہیں، جو پہلے ہی موضوع میں شامل ہے۔ یہ موضوع کو تحلیل کر کے اُس کے اجزاء سامنے لاتے ہیں، کوئی نیا اضافہ نہیں کرتے۔

2۔ ترکیبی قضایا (Synthetic judgments): یہ موضوع میں ایسا محمول (predicate) شامل کرتے ہیں، جو اُس میں پہلے سے موجود نہیں ہوتا، اور جسے محض تجزیے سے نہیں نکالا جا سکتا۔

کانٹ کہتا ہے کہ "تجربے پر مبنی تمام قضایا ترکیبی (synthetic) ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ حماقت ہو گی کہ کوئی تجزیاتی قضیہ تجربے پر مبنی ہو۔ کیونکہ تجزیے میں تو ہمیں تجربے کی حاجت ہی نہیں پڑتی" (Introduction, IV)۔ تصورات کی انجمن "a posteriori" ترکیبی قضایا کو سمجھا دیتی ہے (یعنی بعد از تجربہ فیصلے)۔ مثال کے طور پر اگر ہم نے پانی کو پہلے مائع اور پھر ٹھوس حالت میں دیکھا تو ہم کہیں گے "پانی جم گیا ہے"۔ یہ ایک ترکیبی، مگر بعد از تجربہ قضیہ ہے۔ دوسری طرف تجزیاتی قضایا سب "priori-a" ہوتے ہیں (اور لازمی بھی)، لیکن وہ ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں کرتے۔ کیونکہ وہ صرف موضوع سے محمول کو نکالتے ہیں۔ مثلاً "کُل اپنے اجزاء سے بڑا ہے"۔ یہ "priori-a" کہا جا سکتا ہے، کیونکہ جس نے "کُل" کہا، اُس نے دراصل یہ بھی کہا کہ "یہ اپنے اجزاء سے بڑا ہے"۔ لیکن "ہر مظہر" (phenomenon) کا کوئی سبب ہے"، یہ ایک ترکیبی قضیہ ہے (کیونکہ "سبب ہونا" موضوع، یعنی "مظہر" میں پہلے سے نہیں تھا)۔ یہ "priori-a" قضیہ بھی ہے (کیونکہ یہ تجربہ ہمیں نہیں بتاتا کہ ہر مظہر کا سبب ہو گا)۔

یہاں ہمیں دراصل "priori-a" علم ملتا ہے۔ یعنی ہم نے اپنے علم میں اضافہ کیا ہے بغیر تجربے کے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم بغیر تجربے کے (priori-a) طور پر کسی قضیہ کی صحت جان سکیں؟ یوں اصل مسئلہ ایسے بیان ہوتا ہے: "کیا ترکیبی "priori-a" قضایا ممکن ہیں؟"

کانٹ اور ماورائی تنقید:

کانٹ در حقیقت ایسے فیصلوں (judgments) کے وجود کو ثابت کرتا ہے اور اُنہیں تین اقسام میں تقسیم کرتا ہے؛

1۔ ریاضیاتی فیصلے سب کے سب تالیفی پیشین (synthetic a priori) ہیں۔

2۔ فطرت یا طبیعیات (Naturwissenschaft) کے اصول بھی تالیفی پیشین فیصلوں پر مبنی ہیں۔ مثال کے طور پر کانٹ یہ قضایا بیان کرتا ہے؛

"مادّے کی مقدار نا قابلِ تغیر ہے"۔

"عمل اور ردِّ عمل ایک دوسرے کے برابر ہیں"۔

مابعد الطبیعیات (Metaphysics) خواہ یہ ایک باقاعدہ سائنس کی حیثیت رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو، بہر حال اِس میں بھی تالیفی پیشین معارف موجود ہیں۔ کیونکہ اِس کا مقصد صرف مہیا کردہ تصورات کا تجزیہ کرنا نہیں بلکہ ہمارا علم آگے بڑھانا اور اُسے پیشین طور پر وسعت دینا بھی ہے۔ لہٰذا "تنقیدِ عقلِ محض" کو اِس تین گنا مسئلے کو حل کرنا ہو گا؛

خالص ریاضیات ممکن کیسے ہے؟

خالص طبیعیات ممکن کیسے ہے؟

آخرکار اگرچہ مابعد الطبیعیات بطورِ سائنس ممکن نہ بھی ہو، لیکن یہ کم از کم انسانی ذہن کے ایک قدرتی میلان (natural disposition) کے طور پر موجود ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعیات بطور ایک فطری رجان کس طرح ممکن ہے؟ (مقدمہ، تنقیدِ عقلِ محض)

تالیفی پیشین معرفت کسی شے سے متعلق نہیں ہو سکتی، جسے ہم صرف تجربے کے ذریعے جانتے ہیں۔ بلکہ یہ صرف ذہن کی موضوعی صورتوں یا فکر کی شرائط سے متعلق ہو سکتی ہے۔ کانٹ کہتا ہے: "ہم چیزوں میں صرف اُسے ہی پیشین طور پر جان سکتے ہیں، جو ہم خود اُن میں رکھتے ہیں (مقدمہ، تنقیدِ عقلِ محض، دوسرا ایڈیشن)۔ یعنی بجائے اِس کے کہ یہ فرض کریں کہ ہمارا تمام علم اشیاء کے مطابق ہونا چاہئے، کانٹ یہ فرض کرتا ہے کہ معاملہ اِس کے برعکس ہے۔ "اشیاء کو ہمارے علم کے مطابق ہونا چاہئے"۔ یہی وہ واحد مفروضہ ہے، جس پر پیشین علم کا وجود قابلِ فہم ہو سکتا ہے۔ "اگر ادراک (intuition) کو لازماً اشیاء کی ماہیت کے مطابق ہونا ہے تو میں نہیں دیکھتا کہ ہم اُن کے بارے میں پیشین طور پر کچھ کیسے جان سکتے ہیں" (ایضاً)۔

کانٹ کا مفروضہ:

خود تجربہ بھی ایک معرفت کی صورت ہے، جسے فہم کی مدد کی ضرورت ہے۔ اشیاء میرے سامنے آنے سے پہلے ہی (یعنی پیشین طور پر) مجھے اپنے اندر فہم کے وہ قوانین فرض کرنے پڑتے ہیں، جو پیشین تصورات کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اِن تصورات کے مطابق ہی لازماً تمام تجرباتی اشیاء ہوں گی (ایضاً)۔ یہ پیشین قوانین یا فکر کی صورتیں لازماً کسی مواد کو فرض کرتی ہیں، جو صرف تجربے کے ذریعے مل سکتا ہے۔ کانٹ وضاحت کرتا ہے: "معرفت کی قوت کو سرگرمی میں کیسے لایا جا سکتا ہے، سوائے اِس کے کہ اشیاء ہمارے حواس پر اثر ڈالیں؟ وہ جزوی طور پر خود ہمارے ذہن میں تصورات پیدا کریں، جزوی طور پر ہماری سمجھ کی طاقتوں کو بیدار کریں تاکہ ہم اُن کا تقابل کریں، جوڑیں یا الگ کریں اور یوں ہمارے حسی تاثر کے خام مواد کو اشیاء کے علم میں بدل دیں، جسے ہم تجربہ کہتے ہیں (مقدمہ تنقیدِ عقلِ محض)

اس مفروضے کے نتائج: مادّہ اور صورت کی تمیز:

اِس سے کئی اہم نتائج سامنے آتے ہیں: "وقت کے لحاظ سے ہمارا کوئی علم تجربے سے پہلے نہیں ہوتا، بلکہ ہمیشہ اُسی سے شروع ہوتا ہے" (مقدمہ)۔ "ہماری پیشین معرفت کے ذریعے ممکنہ تجربے کی حدود سے آگے جانا ممکن نہیں۔ کیونکہ عین وہ حصہ، جو ہم پیشین طور پر اپنی فطرتی معرفت میں شامل کرتے ہیں، اُسی حد تک تجربے کو ممکن بناتا ہے اور اِس کے باہر اُس کی

کوئی معنویت نہیں" (ایضاً)۔ "یہ بالکل ممکن ہے کہ ہمارا تجرباتی علم اُس چیز کا مرکب ہو، جو ہم تاثر (impression) سے پاتے ہیں، اور اُس چیز کا، جو ہماری معرفتی قوت خود فراہم کرتی ہے (یعنی حسی تاثرات محض ایک موقع مہیا کرتے ہیں)" (ایضاً)۔

دوسرے لفظوں میں علم میں ہمیں مادّہ (جو حواس کے ذریعے ملتا ہے) اور صورت (جو ذہن فراہم کرتا ہے) کے درمیان فرق کرنا چاہیے۔ تجربہ مادّہ اور صورت کا امتزاج ہے۔ یہی کانٹ کی تعلیم کی اصل جدت ہے، جو اُسے محض تصوریت پسندوں (idealists) سے جدا کرتی ہے اور اُس کے نظریے کو عملی قدر بخشتی ہے۔ اُس کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ دنیا کی ایک سائنسی تفہیم ممکن ہے، لیکن ویسی ہی، جیسی کہ وہ ہمیں دکھائی دیتی ہے۔

تصوریت (Idealism) سے امتیاز:

کانٹ خود وضاحت کرتا ہے: "تمام سچے تصوریت پسند (الیاٹکس سے لے کر بشپ برکلے تک) کا مقدمہ یہ ہے کہ حواس اور تجربے کے ذریعے حاصل ہونے والا علم محض دھوکہ ہے، اور حقیقت صرف اُن خیالات میں ہے، جو خالص عقل اور فہم فراہم کرتے ہیں۔ لیکن میری تصوریت کا اصول اِس کے برعکس ہے۔ ہر وہ علم جو محض عقل یا فہم سے حاصل ہو، ایک وہم ہے، اور حقیقت صرف تجربے میں پائی جاتی ہے"۔

اب ہمیں معلوم ہوا کہ کانٹ کا مطلب کیا ہے۔ فکر کی صورتیں (forms of thought) خود کچھ معنویت نہیں رکھتیں، جب تک کہ وہ مظاہر (phenomena) کے ساتھ نہ ہوں۔ ان کی اصل قدر اس میں ہے کہ وہ علم کی شرائط ہیں۔

کانٹ کا فہم (Understanding) اور دوسرے فلسفیوں کا فرق:

یہاں سوال ہے کہ کانٹ کی پیشین صورتیں ڈیکارٹ اور لیبنیز کے "فطری تصورات" سے کس طرح مختلف ہیں؟ ڈیکارٹ، مالبرانش اور حتیٰ کہ لیبنز کے نزدیک فہم (understanding) مباشر ادراک (intuitive) رکھتا ہے، جو حقیقتِ مطلقہ (خواہ ذہن کی ہو یا خدا کی) تک فوراً رسائی پاتا ہے۔ لیکن کانٹ کے نزدیک فہم محض صوری (formal) ہے۔ اِس کا اپنا کوئی موضوع نہیں۔ یہ صرف قوانین فراہم کرتا ہے، جن کے ذریعے مظاہر آپس میں مربوط ہوتے ہیں اور تجربے کی کثرت میں وحدت پیدا ہوتی ہے۔

کانٹ کا خلاصہ:

"ہمارا سارا علم حواس سے شروع ہوتا ہے۔ وہاں سے فہم تک پہنچتا ہے اور آخر کار عقل پر منتہی ہوتا ہے"۔ سب سے پہلے حواس ہمیں مظاہر فراہم کرتے ہیں۔ پھر فہم ہمیں وہ اصول دیتا ہے، جن کی مدد سے ہم اِن مظاہر کو آپس میں جوڑ سکتے ہیں اور ایک منظم کلیت بنا سکتے ہیں۔ آخر میں خالص عقل کے تصورات انسانی ذہن کی اُس خواہش کا اظہار کرتے ہیں، جو مظاہر کی زنجیر کو ممکنہ تجربے کی حدود سے آگے تک بڑھانا چاہتی ہے، اور یوں اپنے لیے ناقابلِ حل مسائل کھڑے کر لیتی ہے۔ اِسی لئے "تنقیدِ عقلِ محض" تین حصوں میں منقسم ہے؛

1۔ ماورائی جمالیات (Transcendental Aesthetic): حسی ادراک کے پیشین اصولوں پر بحث۔

2۔ ماورائی تجزیہ (Transcendental Analytic): فہم کے زُمرے (categories) اور تجربے کی لازمی شرائط کی تعیین۔

3۔ ماورائی جدلیات (Transcendental Dialectic): سائنسی مابعد الطبیعیات یا تجربے سے ماورا پیشین علم کے امکان کی ناممکنیت کو ثابت کرنا۔

ماورائی جمالیات (Transcendental Aesthetic): مکان اور زمان: حواس کی پیشین صورتیں:

"تمام فکر لازماً براہِ راست یا بالواسطہ بعض نشانات کے ذریعے آخر کار ادراک (intuition) سے متعلق ہونی چاہیے۔ اِس طرح ہمارے لیے یہ حسیّت (sensibility) سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کسی اَور طریقے سے کوئی شے ہمارے سامنے پیش نہیں کی جا سکتی" (مقدمہ، تنقیدِ عقلِ محض)۔ لیکن ہمارے ادراکات (perceptions) میں صرف وہ نہیں ہوتا، جو حواس ہمیں فراہم کرتے ہیں۔ ہمیں اُن صورتوں (forms) کو، جن کے تحت ہم تجربہ کرتے ہیں، اور جو خود ذہن مہیا کرتا ہے، احساس (sensation) سے الگ کرنا پڑتا ہے۔ یہ پیشین (a priori) صورتیں مکان (space) اور زمان (time) ہیں۔

مزاحمت، بُو یا ذائقہ جیسے احساسات خارجی دنیا کو قائم نہیں کرتے۔ کیونکہ خارجی دنیا کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اُس میں وسعت (extension) ہوتی ہے۔ کانٹ کا نظریہ یہ ہے کہ مکان ذہن فراہم کرتا ہے، اور اِسی کے ذریعے ادراک ممکن ہوتا ہے۔ اِسی طرح میں اپنے اندر کے مظاہر کو صرف زمان کی صورت میں ہی محسوس کر سکتا ہوں۔ زمان داخلی مظاہر کی فوری شرط ہے، اور خارجی مظاہر کی بالواسطہ شرط۔ کیونکہ خارجی مظاہر صرف اُسی وقت ہمارے لیے وجود رکھتے ہیں، جب ہم اُن سے باخبر ہوں۔

کانٹ کہتا ہے: "اگر ہم موضوع (subject) یا کم از کم ہمارے حواس کی موضوعی بناوٹ کو ہٹا دیں، تو نہ صرف اشیاء کی ماہیت اور اُن کے باہمی تعلقات معدوم ہو جائیں گے، بلکہ خود مکان اور زمان بھی غائب ہو جائیں گے" (ماورائی جمالیات، حصہ

دوم، ص 59)۔ اِس گہری اور نرالی تھیوری کا فوری نتیجہ یہ ہے کہ ہم صرف مظاہر (phenomena) کو جانتے ہیں، اشیاء بذاتِ خود (things in themselves) کو نہیں۔ یہ نظریہ کئی فائدے رکھتا ہے۔ مثلاً اگر اِسے عام طور پر تسلیم کر لیا جائے تو سب سے پہلے اُن لاینحل مسائل کو دور کر دیتا ہے، جو اُن تمام نظریات سے پیدا ہوتے ہیں، جن میں مکان و زمان کو کسی مطلق وجود (substance) یا (quality) کے طور پر مانا جاتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ ذہن کے ذریعے مکان کی پیشین تعیین ہی ریاضیاتی قضایا کی کلیت (universality) اور ضرورت (necessity) کی وضاحت کرتی ہے۔ اِس طرح ریاضی کا وجود کانٹ کے نظریے کا ثبوت بن جاتا ہے۔ کیونکہ صرف یہ نظریہ ریاضی کو ممکن بناتا ہے۔

ماورائی تجزیہ (Transcendental Analytic):

مظاہر کو علم میں لانے کے لیے اُنہیں اُن شرائط کے تابع ہونا چاہئے، جن پر تجربہ منحصر ہے۔ لیکن صرف اِتنا کافی نہیں کہ مظاہر مکان میں ساتھ ساتھ موجود ہوں اور زمان میں ایک دوسرے کے بعد آئیں۔ صرف یہ کہ اشیاء ہمیں دی گئی ہیں، کافی نہیں، بلکہ اُنہیں سوچا بھی جانا چاہیے۔

چونکہ مکان اور زمان لامحدود اور غیر متعین ہیں، مظاہر اُن میں ایسے بکھرے ذرّات کی طرح تیرتے رہیں گے۔ مظاہر کو ایک مقررہ ترتیب (order) درکار ہے، اور اُنہیں ناقابلِ تغیر تعلقات سے باہم جُڑنا چاہیے۔ یہ ربط خود چیزوں میں نہیں پایا جا سکتا۔ کیونکہ ہم اشیاء کو صرف تجربے کے ذریعے جانتے ہیں۔ تجربہ اگرچہ ہمیں موجود تعلقات دیتا ہے، مگر لازمی تعلقات یا آفاقی قوانین کے بارے میں کچھ نہیں بتاتا، جن کے بغیر علم ناممکن ہے۔

پس لازم ہے کہ یہ تعلق خود ہمارے فہم (understanding) سے آئے، یعنی اِس کے تصورات اور اصولوں کے ذریعے سے۔ یوں ہم خود اپنے شعور کی وحدت کے ذریعے مظاہر کو لازمی ربط فراہم کرتے ہیں۔ ہر فکر اور ہر فہم کی سرگرمی میں یہ ربط اپنے ذہن میں پیش کرنا شامل ہے۔

خود آگاہی (self-consciousness) کی ابتدائی وحدت، جسے "میں سوچتا ہوں" کہا جاتا ہے، فہم کی سرگرمی کا پہلا اصول ہے۔ تمام فکری صورتیں صرف وہ شکلیں ہیں، جو کثیر حسی ادراکات کو اُس وحدت میں لے آتی ہیں، جو شعور کو ممکن بناتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں فکر خود آگاہی کو فرض کرتی ہے۔ لہٰذا وہ شرائط، جو شعور کو ممکن بناتی ہیں، وہی قوانین ہیں، جو دنیا کو منظم کرتے ہیں۔ کیونکہ دنیا ہمارے لیے صرف اُسی وقت وجود رکھتی ہے، جب وہ ہماری فکر کا موضوع بنے۔

یہ کُلّی (universal) صورتِ شعور کئی جزوی صورتوں میں تقسیم ہو جاتی ہے، جو مختلف منطقی فیصلوں (logical judgments) کی نمائندگی کرتی ہیں اور اُنہی کی تعداد کے برابر فہم کی زُمرہ بندی (categories) کے ساتھ مطابقت رکھتی

ہیں۔ زُمرات کا کام یہ ہے کہ وہ علم کے مواد (یعنی حسی ادراکات) کو وہ شکل دیں، جو علم بننے کے لیے ضروری ہے۔ کانٹ وضاحت کرتا ہے: "اِسی فہم کے ذریعے، اُنہی عملیات سے، جن کے ذریعے یہ تصورات میں تحلیلی وحدت کے ساتھ منطقی فیصلے کی شکل پیدا کرتی ہے، یہ ادراک کی کثرت میں تالیفی وحدت پیدا کرتی ہے اور اپنی نمائندگیوں میں ایک ماورائی ربط داخل کرتی ہے۔ اِسی وجہ سے اِنہیں فہم کے خالص تصورات کہا جاتا ہے" (ماورائی منطق، حصہ سوم)۔

یوں فہم کے زُمرات حاصل کرنے کے لیے ہمیں صرف منطقی فیصلوں کی جدول دیکھنی ہے۔ کانٹ بارہ اقسام کے فیصلے مانتا ہے۔ اِس لیے بارہ زُمرات ہیں۔ دوسرے لفظوں میں بارہ بنیادی تصورات یا بارہ پیشین معارف ہیں۔ یہ زُمرات جب مظاہر پر منطبق ہوتے ہیں تو خالص فہم کے اصول بن جاتے ہیں۔ اِس طرح مظاہر (Phenomena) کو فہم (Understanding) کے زُمروں (Categories) کے تحت لایا جاتا ہے۔

ماورائی تدبیر (Transcendental Schematism):

لیکن سوال یہ ہے کہ حِس (Sense) اور فہم (Understanding) کس طرح مل کر کام کر سکتے ہیں؟ کس طرح حسی تنوع (manifold of sense) کو ایک تصور (concept) کی وحدت میں سمویا جا سکتا ہے؟ یہ دونوں چیزیں تو بظاہر بالکل متضاد معلوم ہوتی ہیں۔ کانٹ کہتا ہے: "یہ کہنا ممکن ہے کہ تعلیل (causality) کو حواس کے ذریعے براہِ راست جانا جا سکتا ہے۔ یا یہ کہ وہ مظہر (phenomenon) میں بذاتِ خود شامل ہے" (Transcendental Analytic, Bk. II, Ch. I)۔ لہٰذا ایک تیسرا ذریعہ ہونا چاہئے جو بطورِ واسطہ کام کرے۔ یعنی ایک ایسا ذریعہ، جو ایک طرف زُمرہ (category) سے ہم جنس ہو اور دوسری طرف مظہر (phenomenon) سے۔ تاکہ زُمرے کو مظہر پر لاگو کرنا ممکن ہو۔ یہ درمیانی وسیلہ وقت (Time) ہے۔ یہ تخیّل (imagination) کی پیداوار ہے اور کانٹ اِسے ماورائی تدبیر یا خاکہ (transcendental schema) کہتا ہے۔

وقت بحیثیت "صورتِ پیشگی" (a priori form) زُمروں کی نوعیت رکھتا ہے، اور بحیثیت "صورتِ حس" مظاہر کی نوعیت۔ لہٰذا وقت کے ماورائی تعیّن کے ذریعے زُمروں کا مظاہر پر اطلاق ممکن ہوتا ہے۔ فہم (Understanding) زُمروں کو فراہم کرتا ہے۔ لیکن مظہر (phenomena) ہمیں وقت کے اندر دیا جاتا ہے۔ اگر زُمروں کو مظاہر پر لاگو کرنا ہے تو پہلے ایک عمومی ربط پیدا کرنا ہوگا۔ یعنی ہر زُمرے کو وقت پر منطبق کرنا ہوگا۔ ہر زُمرے کے ساتھ وقت کی شہود (intuition) کی ایک خاص ترمیم وابستہ ہے۔ یہی "اسکیما" (تدبیری خاکہ) ہے۔ لیکن اسکیما کو تصویر (image) سے الگ سمجھنا چاہئے۔ مثال کے طور پر "کُتے کا اسکیما" کُتے کی کوئی دھندلی تصویر نہیں ہے۔ بلکہ تخیّل کا ایک فنکارانہ عمل ہے، جس کے ذریعے ذہن ہر کُتے

کی بنیادی خصوصیات کو اُجاگر کرتا ہے۔ "جسم" (body) کا عمومی تصور بھی جسم کی تصویر نہیں۔ بلکہ ایک قاعدہ ہے، جس کے ذریعے ہم جسم کے خدوخال اور تناسب کو ذہن میں تشکیل دیتے ہیں۔

اِسی طرح ماورائی خاکہ (transcendental schematism) میں تخیّل وقت کے اندر ایسی عام صورتیں یا خاکے کھینچتا ہے، جو تمام مظاہر پر لاگو ہو سکیں۔ مثلاً کسی مقدار (magnitude) کا تصور کرنے کے لیے ہمیں حصے پر حصہ جوڑنا پڑتا ہے۔ یہی عمل "عدد" (number) پیدا کرتا ہے، اور یہی "مقدار" (quantity) کا اسکیما ہے۔ حقیقت (reality) کا اسکیما وقت میں "وجود" ہے۔ جوہر (substance) کا اسکیما وقت میں حقیقت کی پائیداری ہے۔ تعلیل (causality) کا اسکیما وقت میں مظاہر کا باقاعدہ تعاقب (succession) ہے۔

زُمروں کا مظاہر پر اطلاق: خالص فہم کے اصول (Principles of Pure Understanding):

تدبیری خاکہ / اسکیماٹزم (schematism) کے ذریعے (یعنی زُمروں کا وقت کی شہود پر عام اطلاق) زُمروں کو مظاہر پر مزید لاگو کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مظاہر خود بھی وقت میں دیئے جاتے ہیں۔ یوں خالص فہم کے اصول وجود میں آتے ہیں۔ یہ تجربے کی وہ پیشگی (a priori) شرائط ہیں، جن کے ذریعے ہمارے ادراکات کو تصورات کے وسیلے سے ایک وحدت میں باندھا جا سکتا ہے، اور اِس کثرت کو شعور کی بنیادی وحدت میں سمویا جا سکتا ہے۔ یہ اصول چار اقسام کے ہیں، جو زُمروں کی چار کلاسوں سے مطابقت رکھتے ہیں؛

1۔ مقدار (Quantity): تمام حسی اشیاء توسیعی مقداریں (extensive magnitudes) ہیں۔

2۔ کیفیت (Quality): ہر مظہر میں، جو حقیقی (real) ہے، وہ درجۂ شدت (intensive quantity) رکھتا ہے۔

3۔ تعلق (Relation): یہ سب سے اہم ہیں۔ تجربے کا عمومی اصول یہ ہے: "تجربہ صرف اُسی وقت ممکن ہے، جب ادراکات کے درمیان ایک لازمی ربط کا تصور ہو"۔ اِس اصول سے تین قاعدے نکلتے ہیں؛

(الف) "جوہر (substance) مظاہر کی تمام تبدیلیوں کے باوجود ایک سا رہتا ہے اور نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے"۔

(ب) "تمام تبدیلیاں علّت و معلول (cause and effect) کے قانون کے تحت ہوتی ہیں"۔

(ج) "تمام جواہر، جہاں وہ مکان میں ایک ساتھ موجود سمجھے جاتے ہیں، باہم تعامل (reciprocal action) رکھتے ہیں"۔

صورت (Modality):

(الف) "جو تجربے کی رسمی شرائط (یعنی حِس کی صورتوں اور زُمروں) سے مطابقت رکھتا ہے، ممکن ہے"۔

(ب)"جو تجربے کی مادی شرائط (یعنی حسّی تاثرات) سے مطابقت رکھتا ہے، وہ واقعی ہے"۔
(ج)"جو کسی حقیقی چیز کے ساتھ تجربے کی آفاقی شرائط کے ذریعے مربوط ہے، وہ ضروری ہے"۔

کانٹ کا نقطۂ نظر:

اب ہم کانٹ کی اصل فکر کو سمجھ سکتے ہیں۔ ہمیں صرف "مادہ" (matter) دیا جاتا ہے۔ لیکن "صورت" (form) ہم خود فراہم کرتے ہیں۔ (یہی تدبّر / تدبیر / خاکہ ہے۔ مترجم) اشیاء ہمارے ذہن کے قوانین کی پابند ہیں، ہمارا ذہن اُن کا پابند نہیں۔ دنیا ہمارے لیے صرف اُسی وقت موجود ہے، جب ہم اُسے سوچتے ہیں۔ لہٰذا فکر کی شرائط ہی دنیا کے لازمی قوانین ہیں۔ اگر یہ قوانین ٹوٹ جائیں تو نہ سوچ باقی رہے گی اور نہ وہ دنیا، جو سوچنے کی شے ہے۔

ہمارے پاس جو حسیات آتی ہیں وہ تو محض "مادہ" ہیں۔ لیکن ہم اُن پر پیشگی صورتیں (space and time) عائد کرتے ہیں۔ پھر فہم اور تخیّل کے ذریعے مظاہر آفاقی قوانین کے تابع نظر آتے ہیں (تعلیل (causality) اور جبریّت (determinism) کے تحت)، جو سب مظاہر کو ایک وحدت میں باندھ دیتا ہے۔ اِسی طرح ہمارے ذہنی احوال بھی ایک مستقل "انا" (ego) کی وحدت میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔

ماورائی جدلیات: (Transcendental Dialectic)، عقل (Reason): ہم صرف مظاہر (Phenomena) کو جانتے ہیں: نفس (Soul)، کائنات (World)، اور خدا (God):

مکان اور زمان صرف حسّی صورتیں (forms of sense) ہیں۔ فہم (understanding) کے زُمرہ جات (categories) صرف فکر کی صورتیں ہیں۔ یہ صورتیں صرف اُسی وقت قوانینِ اشیاء بن پاتی ہیں، جب وہ ہمارے لیے معرفت کی اشیاء ہوں۔ یعنی یہ صورتیں ہم ہی اشیاء پر عائد کرتے ہیں، اور یہ صرف تجربے کی شرائط کے طور پر معنی رکھتی ہیں۔ بغیر تجربے کے اِن کی کوئی اہمیت نہیں۔ جیسا کہ کانٹ کہتا ہے: "یہ اصولِ فہمِ محض (pure understanding) تو پیشگی (a priori) بھی ممکن نہ ہوتے، اگر ہمیں ریاضی میں خالص مشاہدہ (pure intuition) کی مدد نہ حاصل ہوتی۔ یا کسی ممکنہ تجربے کی شرائط پر بھروسہ نہ ہوتا" (Transcendental Dialectic, II, A)۔

چونکہ فہم (understanding) کا واحد کام تجربے کو ممکن بنانا ہے، اِس لیے یہ توقع کرنا بے وقوفی ہے کہ فہم کی صورتوں کے ذریعے ہم تجربے سے ماوراء جاسکیں۔ ہم اشیاء کو اِنہی صورتوں کے تحت دیکھتے ہیں۔ لہٰذا ہم صرف مظاہر کو جان سکتے ہیں، نہ کہ "ماہیات" (noumena) کو۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہ ہم اشیاء کو صرف ایسے جانتے ہیں، جیسے وہ ہمیں نظر آتی

ہیں، نہ کہ جیسے وہ بذاتِ خود ہیں۔ یوں مظاہر کی دنیا کے مقابل ہمارے پاس ماہیات کی دنیا کا تصور ہے۔ یعنی ایک خالص منفی تصور۔ لیکن اِتنا فائدہ ضرور ہے کہ یہ حواس کے دعوے کو توڑ دیتا ہے۔ حواس تو اپنے مظاہر کی دنیا کو ہی حقیقی دنیا سمجھتے ہیں، مگر تنقید (criticism) ایک جگہ معقول ایمان کے لیے چھوڑ دیتی ہے۔ مابعد الطبیعیات، بطورِ علمِ ماہیات، فہم کے دائرے میں پہلے ہی مردُود ٹھہر چکی ہے۔

عقل کی مجبوری اور کمزوری:

ماورائی جدلیات (Transcendental Dialectic) کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ عقل اپنی فطرت سے مجبور ہے کہ مطلق (absolute) کی تلاش کرے، اور اپنی فطرت ہی سے عاجز ہے کہ اُسے پا سکے۔ عقل (Vernunft) کا منطقی فعل قیاس (ratiocination) ہے۔ مگر ہر قیاس ایک عمومی اصل سے شروع ہوتا ہے، جو خود کسی اَور اصل پر مبنی ہونا چاہئے۔ یہاں تک کہ ایک ایسی اصل تک پہنچے، جو تمام قابلِ تصور شرائط کو اپنے اندر رکھے۔ یوں "لامشروط" (the unconditioned) اور "مطلق" (the absolute) کا تصور ہر عقلی قیاس میں مضمر ہوتا ہے، اور یہی عقل کا خاص عطیہ ہے۔ فہم (understanding) مظاہر کو آپس میں جوڑتا ہے۔ اِس کے زُمرہ جات (categories) عینی اعتبار (objective validity) رکھتے ہیں، اور تجربے سے قابو میں آتے ہیں۔ مگر عقل (reason) مظاہر کی زنجیر کو اُس سے آگے بڑھانا چاہتی ہے، جہاں تک تجربہ ممکن ہے۔ عقل مطلق وحدت اور کامل فہم کی آرزو رکھتی ہے، اور ایسے تصورات فراہم کرتی ہے، جن کی کوئی حسّی شہود ممکن نہیں۔

لہٰذا عقل کے تصورات محض تقاضے (demands) ہیں، یعنی ذہن کی پیشگی (a priori) احتیاجات ہیں۔ اِن کا اصل کام یہ ہے کہ فہم کو آگے بڑھاتے رہیں، تاکہ وہ مظاہر کی زیادہ مکمل ترکیب تک پہنچ سکے۔ مگر جیسے ہی عقل اِس سے زیادہ کرنے کی کوشش کرتی ہے، وہ خطا میں گر جاتی ہے، اور یہ خطا بھی ایسی ہے، جو خود عقل کی فطرت سے پیدا ہوتی ہے، بالکل ایسے جیسے چاند اُفق پر بلند مقام کے مقابلے میں بڑا دکھائی دیتا ہے۔ عقل دراصل مطلق کی قوت ہے اور مطلق ذہن کی ایک ضرورت ہے۔ مگر "ماورائی مغالطہ" (transcendental illusion) یہ ہے کہ ہم اِس داخلی ضرورت کو خارجی حقیقت میں بدل دیتے ہیں۔

تین مطلق اور تین شعبے:

چونکہ مطلق عقل کے لیے شرط ہے، اِس لئے کانٹ کہتا ہے کہ جتنی عقلی قیاسات کی اقسام ہیں، اُتنی ہی مطلق کی اقسام ہیں۔ قیاسات کی تین منطقی صورتیں ہیں:

1۔ قیاسِ حملی (Categorical reasoning): یہ ایک ایسے موضوع کو مانتا ہے، جو خود کسی اَور کا عارضہ نہ ہو۔ یہ "انا" (ego)، "نفس" (soul) ہے۔

2۔ قیاسِ شرطی (Hypothetical reasoning): یہ ایک ایسی فرضیّت مانتا ہے، جو کسی اَور پر مبنی نہ ہو، اور یوں مظاہر کی تمام شرائط کو سمیٹ لے۔ یہ "کائنات" (universe) ہے۔

3۔ قیاسِ فصلی (Disjunctive reasoning): یہ کلّیت کو اپنے اندر لیتا ہے، اور کلّیت کی آخری شرط کو فرض کرتا ہے۔ یعنی اعلیٰ ترین ہستی کو، جسے "وجودِ موجودات" (Being of beings) یا "خدا" (God) کہا جا سکتا ہے۔

اِن تین مطلقات کے مطابق تین قسم کے جدلیاتی استدلالات سامنے آتے ہیں، جنہیں کانٹ نے یہ نام دیئے ہیں؛

1۔ عقلِ محض کے مغالطے (Paralogisms of Pure Reason): نفس پر بحث۔

2۔ عقلِ محض کے متناقضات (Antinomies of Pure Reason): کائنات پر بحث۔

3۔ عقلِ محض کا مثالیہ (The Ideal of Pure Reason): خدا پر بحث۔

اِن کے ساتھ تین "عقلی علوم" بنتے ہیں؛

1۔ عقلی نفسیات (Rational Psychology)

2۔ عقلی کونیات (Rational Cosmology)

3۔ عقلی الٰہیات (Rational Theology)

عقلی نفسیات اور مغالطے:

عقلی نفسیات محض مغالطوں پر کھڑی ہے۔ ذہن اپنا براہِ راست ادراک نہیں رکھتا۔ وہ خود کو صرف "زمان" میں پاتا ہے، اور اپنے لیے ایک مظہر ہے۔ جوہرِ نفس (soul) بھی جوہرِ جسم (body) کی طرح فہم کی صورتوں کا ہی نتیجہ ہے، جو کثیر مظاہر کو فکر کی وحدت میں بدل دیتے ہیں۔ تو پھر ہمیں کیا حق ہے کہ ہم اِس ظاہر ہونے والے "موضوع" سے ایک حقیقی "انا بذاتِ خود" (ego in itself) کی طرف چھلانگ لگائیں؟ یا پھر فکر کی محض صُوری وحدت و شناخت سے ایک حقیقی، سادہ اور مستقل جوہر کا استنباط کریں؟

عقلی کونیات اور متناقضات:

اگر عقلی نفسیات مغالطوں میں پڑتی ہے، تو عقلی کونیات (Rational Cosmology) تضادات (antinomies) میں اُلجھ جاتی ہے۔ مطلق (absolute) یا مظاہر کی کل شرائط تک پہنچنے کے لیے ہمیں یا تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ ایک ایسا اعلیٰ ترین آغاز، جو سب پر قائم ہو اور خود کسی پر قائم نہ ہو (یعنی اولین سبب، سادہ عناصر، آغازِ زمان و مکان، ایک ضروری ہستی)، یا پھر یہ ماننا پڑتا ہے کہ ایک لامحدود سلسلہ، جس میں ہر کڑی نسبتاً قائم ہو، مگر بطورِ مجموعہ ضروری ہو۔ (یعنی نہ زمان کا آغاز، نہ مکانی حدود، نہ سادہ عناصر، نہ پہلی علت، بلکہ اسباب کا ایک لامحدود سلسلہ اور محض تابع و مشروط موجودات)۔

کانٹ کے مطابق عقل اِن تضادات سے نکل ہی نہیں سکتی۔ مثال کے طور پر؛ اگر ہم مانیں کہ دنیا کا آغاز نہیں ہوا، تو اِس کا مطلب ہے کہ ہر معین لمحے تک ایک ابدیت گزر چکی ہے۔ یعنی زمان کے لامتناہی سلسلے مکمل ہو چکے ہیں۔ لیکن یہ ناممکن ہے۔ کیونکہ لامحدود سلسلہ کبھی مکمل نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم مانیں کہ دنیا کا آغاز ہوا ہے، تو اِس سے پہلے "خالی وقت" ہونا چاہئے تھا۔ مگر خالی وقت میں کوئی وجہ موجود نہیں تھی کہ چیزیں ظاہر ہو جاتیں۔

عقلی الٰہیات (Rational Theology) اِس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ "عقلِ محض کا مثالیہ" (Ideal of Pure Reason) یعنی کامل حقیقت، تمام حقیقت کا سرچشمہ، فی الحقیقت وجود رکھتی ہے۔ لیکن کانٹ کے مطابق خدا کے وجود کے جتنے بھی دلائل ہیں، وہ سب دراصل اونٹولوجیکل دلیل ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ اِس دلیل میں وجود کو بلاوجہ محض تصور سے اخذ کر لیا جاتا ہے۔ عقل کا ایک تصور، جو دراصل ذہن کی اندرونی ضرورت ہے، اُسے ایک حقیقی ہستی میں بدل دیا جاتا ہے، یعنی ایک ذاتی اور مستقل خدا میں۔ ہم کسی چیز کے امکان پر غور ہی نہیں کر سکتے، بغیر اِس کے کہ ہم ایک اوّلین ہستی کے تصور تک نہ پہنچیں، جسے ہم "اعلیٰ ترین وجود" یا "وجود الوجودات" کہتے ہیں۔ لیکن اِس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایسا وجود لازماً موجود بھی ہے۔ اِس معاملے میں ہم مکمل لاعلمی کی حالت میں رہتے ہیں۔

تنقیدِ عقلِ محض (Critique of Pure Reason) سے اخذ شدہ نتائج: ریاضی اور خالص طبیعیات کا امکان، اور سائنسی مابعد الطبیعیات کا عدمِ امکان:

خلاصہ یہ ہے کہ کانٹ نے اپنی "تنقیدِ عقلِ محض" میں ایک طرف ریاضی اور خالص طبیعیات کے امکان کو ثابت کرنے کی کوشش کی، اور دوسری طرف مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کو بطورِ سائنس ناممکن قرار دیا۔ اُس کے فلسفہ کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ جہاں اکثر عقلیت پسند (Rationalists) تجربے کو معمولی یا دھندلا علم سمجھ کر نظر انداز کر دیتے تھے، وہاں کانٹ نے سائنس کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مظاہر (phenomena) اور اُن کے قوانین کے بارے میں ہمارا علم معتبر ہے۔ یعنی کائنات، جیسی وہ ہمیں نظر آتی ہے، اُس کا علم حقیقی ہے۔

فطرت کے جزوی قوانین کا اصول: "تنقیدِ حکم" (Critique of Judgment):

اگر فطرت کے عمومی قوانین کی جڑ ہمارے فہم (understanding) میں ہے (جو اُنہیں فطرت پر عائد کرتا ہے) تو پھر جزوی قوانین، جو سوچ کی کلی صورتوں سے اخذ نہیں ہو سکتے، وہ سب تجربی اور حادثی ہیں۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ استقراء (induction) بذاتِ خود کوئی سائنسی طریقہ نہیں ہے۔ یہ کسی اصول پر مبنی نہیں، اور نہ اِس کی کوئی قطعی ضمانت ہے۔ ممکن ہے کائنات میں محض اتفاقی قوانین ہوں اور کوئی نظم یا ہم آہنگی نہ ہو۔ لیکن استقراء یہ فرض کر لیتا ہے کہ مظاہر بار بار ویسے ہی رونما ہوں گے، انواع اپنی شکل پر قائم رہیں گی، اور اِن کے تعلقات مستقل ہوں گے۔

کانٹ نے اِس مشکل کو محسوس کیا اور اپنی تنقیدِ حکم (1790ء) میں اِس کا حل پیش کیا۔ انسانی ذہن اپنی فطرت کے باعث مجبور ہے کہ وہ اُن جزوی قوانین کو ایسے دیکھے گویا کسی ذہن (Mind) نے اُنہیں مقرر کیا ہو، تاکہ تجربے کو ایک نظام کی صورت دی جا سکے۔ مقصدیت (Design) کو نہ تو تجربے سے ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ عقلی طور پر۔ قوانینِ فہم کے مطابق ہر مقصدیت (design) لازماً میکانیکیت کو اپنے اندر رکھتی ہے۔ لیکن یہ سمجھنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ کیوں علّتوں کا تعین ایک خاص ترکیب کو جنم دیتا ہے اور دوسری کو نہیں، وہ یہ کہ ہم فرض کریں کہ اِس ترکیب کے تصور ہی نے اُن حرکات کو طے کیا ہے، جو اِس میں ظاہر ہوئیں۔

ہم نہیں جانتے کہ فطرت میں فی الحقیقت کوئی "غایت" ہے یا نہیں۔ لیکن جہاں میکانیکی وضاحت ناممکن ہو، وہاں ہم مجبور ہیں کہ نظم، ترتیب اور انواع کے ثبات (fixity) کو فرض کریں۔ اِس طرح غایت کا تصور محض ایک ضابطہ ساز اصول (regulative principle) ہے، یعنی ایک ذہنی ضرورت، جس کی معروضی حقیقت غیر ثابت رہتی ہے۔ اِس طرح کانٹ نے جزوی قوانین اور استقراء کو صرف مفروضہ (hypothetical) کی حیثیت دی، اور ایک لحاظ سے وہ ڈیکارٹی (Cartesian) مثالیہ کی طرف واپس آ گیا، جہاں فلسفے کو میکانیکی اور ریاضیاتی طور پر دیکھا جاتا ہے۔

کانٹ نے مابعد الطبیعاتی سائنس کی جگہ اخلاقی ایمان رکھا: "تنقیدِ عقلِ عملی" (Critique of Practical Reason):

کانٹ کے فلسفے کا نتیجہ بظاہر یہ لگتا ہے کہ انسانی ذہن محض موجودہ زندگی میں قید ہے۔ کیونکہ اُس کے مطابق "ماورائے حسّی دنیا" لازمی طور پر ہمارے علم سے باہر ہے۔ لیکن جو چیز "عقلِ محض" پر ممنوع ہے، وہ "عقلِ عملی" پر ممنوع نہیں۔ اخلاقی قانون اور فرض، یہی عملی عقل کے مخصوص حقائق ہیں۔ اِس قانون کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ قدرتی قانون کی طرح خود بخود

پورا نہیں ہو جاتا۔ بلکہ ہمیں اِسے پورا کرنا ہوتا ہے۔ یہ ایک قطعی امر (Categorical Imperative) ہے۔ یہ قانون ما قبل تجربہ (a priori) ہے اور بالکل صُوری (formal) ہے۔ کیونکہ ہمیں تجربے سے باہر کوئی حقیقی موضوع نہیں دیا جا سکتا۔ عقلِ عملی ہمیں حکم دیتی ہے کہ اپنے اعمال کو فرض (Duty) کے تحت لاؤ۔ اگر یہ اخلاقی قانون سب پر لازم ہے تو پھر سب اِس پر عمل کرنے کے اہل بھی ہیں۔ شیلر (Schiller) نے کانٹ کے بعد کہا: "تُو کر سکتا ہے، کیونکہ تجھ پر لازم ہے"۔ اِس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اخلاق کا پہلا مقدمہ آزادی ہے۔

ہمیں اعلیٰ ترین خیر (Sovereign Good) کو حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، جو اخلاق اور خوشی کی ہم آہنگی پر مشتمل ہے۔ لہٰذا ہمیں یقین رکھنا چاہیے کہ یہ ہم آہنگی ممکن ہے، کیونکہ ہر فرض کے پیچھے امکان ہوتا ہے۔ اب یہ اعلیٰ ترین خیر (پاکیزگی اور خوشی کا امتزاج) اِس دنیا کی نہیں ہو سکتی۔ اِس لیے اخلاق کا دوسرا مقدمہ روح کی جاودانی ہے۔ مزید یہ کہ فطرت میں کوئی ایسی ضمانت نہیں ملتی کہ نیکی آخر کار غالب آئے گی۔ لیکن پھر بھی ہم مجبور ہیں کہ اِس پر ایمان رکھیں اور اِس کے لیے جو چیز لازمی ہے، وہ ہے خدا کا وجود۔ یہی اخلاق کا تیسرا مقدمہ ہے۔

یوں کانٹ نے مابعد الطبیعیاتی سائنس کی جگہ اخلاقی ایمان قائم کیا، یعنی ایسا ایمان، جو فرض کی یقینیّت پر قائم ہے۔ اُس نے ایک ایسی مابعد الطبیعیاتی جزمیت (dogmatism) کی بجائے، جو ہمیشہ کمزور اور تنقید کے لیے کھلی رہتی ہے، ایسے عقائد دیئے، جو انسانی اخلاق کے ساتھ جُڑے ہیں اور جنہیں کوئی عقلی شک کبھی متزلزل نہیں کر سکتا۔

فشٹے، شیلنگ، ہیگل: عقل کے مابعد الطبیعیاتی نظریات:

عقل کے مسائل کے جتنے بھی حل اِس سے پہلے پیش کیے گئے تھے، اُن میں کانٹ کا حل شاید پہلا تھا، جس میں مسئلے کے تمام عناصر کو شامل کرنے اور اُنہیں ایک وحدت میں لانے کی کوشش کی گئی۔ مگر فلسفیانہ فکر کے ارتقا کو روکا نہیں جا سکتا تھا۔ کانٹ کا طریقہ خود نئے قیاسات (speculations) کا سرچشمہ بن گیا، اور اُس کی تنقید سے ایک ایسی ایمانیت (dogmatism) پیدا ہوئی، جو پہلے سے کہیں زیادہ جرّی اور جرات مند تھی۔

کانٹ کے بعد آنے والوں نے کہا: "جب ہمیں شے بذاتِ خود (thing-in-itself) کے بارے میں کچھ معلوم ہی نہیں تو اُس کے وجود کو ماننے کی ضرورت کیوں ہے؟" فشٹے (Fichte) نے اِسی لیے اِسے بالکل ختم کر دیا۔ اُس کے نزدیک صرف انائے مطلق (absolute ego) باقی رہتی ہے، جو علم کے مواد اور صورت دونوں کا سرچشمہ ہے۔ اُس نے کہا کہ فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ ایک واحد اصول سے آغاز کیا جائے اور اُس سے ہر شے کو اخذ کیا جائے۔ فلسفہ ذہن کے وہ لازمی افعال دریافت کرتا ہے، جن میں تمام علوم کی بنیاد ملتی ہے۔ استدلال کی کڑیاں اُسی وقت لازمی بنتی ہیں، جب وہ اِس اولین اور لازمی اصول سے

اخذ ہوں اور یہ اصول ہے "انا" کی مطلق فعالیت۔ جب "انا" اپنے آپ کو قائم کرتی ہے تو اپنے مقابل میں "غیر انا" کو بھی قائم کرتی ہے۔ زُمروں (categories) کی حقیقت یہی ہے کہ وہ اِس تخلیقی سرگرمی کی لازمی صورتیں ہیں۔ عقل کا خاص وظیفہ یہ ہے کہ تمام اشیا سے تجرید کر کے "مطلق انا" کے شعور تک پہنچے، جو واحد حقیقت ہے اور تمام اصولوں کا اصل اصول ہے۔

شیلنگ (Schelling) نے اپنا نقطۂِ آغاز مطلق (Absolute) سے کیا، جو "ذہنی مشاہدہ" (intellektuelle Anschauung) کے ذریعے براہِ راست حاصل ہوتا ہے۔ یعنی ایسا مشاہدہ، جو شعور اور فہم سے بالاتر ہے اور جس میں موضوع اور معروض، علم اور وجود کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ مطلق دراصل مطلقِ بے فرق (absolute indifference) ہے، جس میں موضوع اور معروض کی یگانگت ہے۔ یہی شعور اور لاشعور، فطرت اور ذہن، سب کا اصول ہے۔ ہر شے عقل میں موجود ہے، جو خود مطلق کے برابر ہے اور جس کے باہر کچھ نہیں۔ اِسی مطلق سے ہر چیز کو اخذ کرنا ضروری ہے۔ "فطرت پر فلسفہ کرنا گویا فطرت کو پیدا کرنا ہے"۔ عقل کا کام محض سائنس کو اصول فراہم کرنا نہیں، بلکہ عقل ہی خود "مطلق سائنس" ہے۔

ہیگل (Hegel) نے بھی شیلنگ کی طرح مطلق سے مطلق سائنس کو اخذ کرنے کا دعویٰ کیا۔ لیکن اُس نے اِس قیاسی طریقے کی ضرورت اور اِس کے قوانین، یعنی جدلیاتی عمل (dialectic process) کو باقاعدہ منظم کرنے کی کوشش کی۔ اُس کے ہاں منطق اور مابعد الطبیعیات ایک ہی چیز ہیں۔ حقیقت اور معقولیت میں کوئی فرق نہیں۔ اِسے کُل عقلیت (Panlogism) کہا جاتا ہے۔ حقیقت کو تعمیر کرنے کے لیے صرف اِتنا کافی ہے کہ ہم سوچ کی جدلیاتی حرکت کے ساتھ چلیں اور تھیس، اینٹی تھیس اور سنتھیسِس کے ذریعے پوری کائنات کو مرتب کر لیں۔

اِن تین جرمن مثالیت پسندوں (German Idealists) کے ساتھ عقل (جسے کانٹ نے محض ایک "تنظیمی اصول" کے محدود کردار تک باندھ دیا تھا) اپنی بالادستی دوبارہ حاصل کر لیتی ہے۔ ایسے وقت میں، جب مثبت سائنس مطلق کے کسی علم کی ہر کوشش کو مایوس کر رہی تھی، فلسفہ نے ایک آخری کوشش کی کہ کائنات کو مکمل طور پر تعمیر کرے اور ایک حتمی نظریہ وضع کرے۔

اسکاٹش مکتبِہِ فکر: عقل کو "عقلِ عامہ" (Common Sense) تک محدود کر دینا:

جہاں کانٹ نے ہیوم کی تشکیک سے نکلنے کے لیے فلسفے کی ایک نئی راہ کھولی، وہاں اسکاٹش مکتبِہِ فکر (Reid، Beattie، Dugald Stewart) نے ہیوم کے نتائج کے مقابل صرف "عقلِ عامہ" (common sense) کی شہادت پیش کی۔ اُنہوں نے ایک نظریے کو آگے بڑھایا، جو فرانس میں پہلے پی پفِّر (P. Puffier) نے اپنی کتاب "Traité des premières vérités" (1724ء) میں بیان کیا تھا۔ یہ مکتبِہِ فکر اُن اصولوں کو بلا بحث قبول کرتا تھا، جنہیں سب لوگ عام

طور پر مانتے ہیں، اور جو زندگی کے چلنے کے لیے اِس قدر ضروری ہیں کہ اُن پر ایمان نہ ہو تو انسان عملی زندگی میں ہزار حماقتوں میں پڑ جائے گا (رِیڈ، On the Intellectual Powers, Essay VI, Ch. IV)۔ اُن اصولوں میں یہ باتیں شامل تھیں؛

1۔ حقائقِ خارجی کو تسلیم کرنا۔ یعنی ایسے فرضی مفروضے، جیسا کہ، "جو کچھ ضمیر تصدیق کرے، وہ واقعی موجود ہے"۔ "میرے شعور میں جو خیالات ہیں، وہ کسی جوہر (substance) کے خیالات ہیں، جسے میں اپنا "ذہن" یا "انا" کہتا ہوں۔" "ہمیں اپنے افعال پر کچھ اختیار ہے" وغیرہ۔

2۔ ریاضی یا مثبت علوم کے اصول،

3۔ جمالیاتی ذوق کے قوانین،

4۔ اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے اولین اصول (یعنی جوہر، علت، غایت)۔

کانٹ کے نزدیک یہ "عقلِ عامہ" والا حل دراصل کوئی حل ہی نہیں بلکہ مسئلے سے فرار تھا۔ پھر بھی اُس وقت، جب فرانس اور انگلستان میں حِسّیّت اور تشکیکیت غالب تھی، اِس مکتبہ فکر نے کم از کم ایک اعلیٰ قوت کے دعوے کو دوبارہ ابھارا، اگرچہ اُسے "کامن سینس" کی مبہم اصطلاح کے تحت پیش کیا گیا۔

وکٹر کوزن (Victor Cousin): عقل خودبخود اور غیر شخصی ہے:

فرانس میں انتخابی مکتبِ فکر (Eclectic School) کے قائد وکٹر کوزن نے پہلے تو کانٹ سے تجربیت پسندوں کے خلاف تنقید کے اصول لیے، اور پھر عقل کے ایک وجودیاتی نظریے (ontological doctrine) کی طرف لوٹنے کی کوشش کی۔ اُس نے عقل کی دو نمایاں خصوصیات پر زور دیا؛

1۔ اُس کی خودبخودیت (spontaneity)

2۔ اُس کی غیر شخصی حیثیت (impersonality)

کوزن کے نزدیک عقل کی خودبخودیت کو ثابت کرنے سے وہ کانٹ کی موضوعیت (subjectivism) سے بچ سکتا تھا۔ اگرچہ وہ اِس بات کو مانتا رہا کہ عقل میں ماقبل تجربہ (a priori) اصول موجود ہیں، جنہیں وہ "مطلق سچائیاں" کہتا تھا۔ کانٹ کی موضوعیت اُس کے نزدیک اِس وجہ سے تھی کہ کانٹ نے ذہن کے قوانین کو "عکاسی مرحلے" (reflective stage) میں دیکھا، بجائے اِس کے کہ "خودبخود مرحلے" (spontaneous stage) میں دیکھے۔

کانٹ نے سچائی کا معیار یہ بتایا تھا کہ کسی بات کے "برعکس" کو ناقابلِ تصور ہونا چاہیے۔ مگر یہ معیار صرف نسبتی اور موضوعی ہے، اور اگر ہم اِسی پر رک جائیں تو یہ ماقبل تجربہ "اصول" محض ذہن کی صورتیں رہ جائیں گے۔ لیکن ذہن کی ترقی

کے ابتدائی مرحلے میں (یعنی عکاسی سے پہلے) ایک ایسا فعل موجود ہے، جو خود بخود ہے اور ناقابلِ سوال ہے۔ کوزن نے اُسے "سچائی کا محض ادراک" (Pure Apperception) کہا۔ جب یہی اولین ادراک مشکوک یا متنازع ہوتا ہے، تب ہی ذہن اِسے ثابت کرنے کی طرف آتا ہے اور تب ہی عقل کی موضوعی طاقتیں یا زُمرے ظاہر ہوتے ہیں۔ اِس سے پہلے سچائی ہمیں لازمی نہیں، بلکہ محض "حق" کے طور پر نظر آتی ہے۔ "عقلِ خالص کے خود بخود ادراک میں ساری موضوعیت ختم ہو جاتی ہے"۔ یوں خود بخود عقل دراصل ایک قسم کا الہام (inspiration) ہے۔

عقل نہ صرف خود بخود (Spontaneous) ہے، بلکہ غیر شخصی (Impersonal) بھی ہے۔ اگر عقل ایک انفرادی قوّت ہوتی تو یہ ہماری مرضی کی طرح آزاد، یا ہمارے حواس کی طرح متغیّر اور نسبتی (Relative) ہوتی۔ لیکن میں یہ نہیں کہتا کہ یہ "میری سچائیاں" ہیں۔ عقل دراصل "خود سچائی ہے، جو ہر انسان میں ظاہر ہوتی ہے"۔ اِس نظریے کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کے لیے (جو ہمیں ابنِ رُشد (Averroes) کے "اتحادِ عقل" (Unity of Intellect) کے نظریے کی یاد دلاتا ہے) یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ لامنے (Lamennais) کے مقابلے میں پیش کیا گیا تھا۔ لامنے تحقیق یا فکر کی آزادی کے خلاف تھا اور یہ سمجھتا تھا کہ اِس کا مطلب یہ ہے کہ فرد کو سب سے بڑی اتھارٹی مان لیا جائے۔ لیکن اگر فردی عقل ہی اعلیٰ ترین معیار ہو تو فرد ہی تمام چیزوں کا آخری منصف ٹھہرے گا۔ پھر سچائی کا کوئی معیار باقی نہ رہے گا۔ معاشرے کی فکری وحدت ٹوٹ جائے گی اور فکر کی دنیا میں بھی ویسی ہی انارکی چھا جائے گی، جیسی سیاست میں۔

اِسی لیے قوانین بنانے کے لیے ایک بیرونی اتھارٹی کی ضرورت قرار دی گئی۔ اِس نتیجے سے بچنے کے لیے کوزن (Cousin) نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ عقل کی طرف رجوع کرنے کا مطلب صرف فرد کی طرف رجوع کرنا نہیں ہے، بلکہ عقل ایک ایسی حقیقت ہے، جو تمام افراد میں مشترک ہے۔ عقل ہی سب سے بڑی حاکم ہے اور انسانوں کے ذہنوں میں اتحاد کی زنجیر ہے۔ لیکن کوزن نے صرف اِس عمومی نظریے پر اکتفا نہیں کیا۔ اُس نے بنیادی تصورات کو دو اصولوں تک محدود کرنے کی بھی کوشش کی، یعنی "جوہر" (Substance) اور "علّت" (Cause)۔ اُس کے مطابق یہ دونوں مطلق اور نسبتی، واحد اور کثیر، حقیقی اور ظاہری، متناہی اور لامتناہی کی نمائندگی کرتے ہیں۔ 1828ء میں اُس نے تیسرا تصور بھی شامل کیا، یعنی لامحدود اور متناہی کے درمیان تعلق۔ اگرچہ اُس کے نظریے میں لامحدود اور مطلق، یعنی خدا یا "وجود بذاتہٖ"، عقل اور فکر کی بنیاد ہی ہے۔

لیبنیز (Leibnitz) نے کہا تھا کہ ہر قضیہ میں وجود (Being) پایا جاتا ہے۔ اب ایک قضیہ دراصل ایک فکر کا اظہار ہے۔ اِس لیے ہر فکر میں وجود پایا جاتا ہے اور وجود کے اِس ادنیٰ ترین درجے میں بھی "وجود بذاتہٖ" یعنی خدا کا ایک نہ ایک واضح تصور شامل ہوتا ہے۔ سوچنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان جانتا ہے کہ وہ سوچ رہا ہے، اپنی فکر پر اعتماد کرتا ہے، فکر کے اصول پر ایمان رکھتا ہے، اور اِس اصول کے وجود پر یقین کرتا ہے۔ گویا ہر فکر میں خدا پر ایک خود بخود ایمان موجود ہوتا ہے، اور "فطری دہریت" نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔

ہملٹن(Hamilton): کانٹ کے جانشینوں اور وِکٹر کوزن کے خلاف "علمی نِسبیت" (Theory of Relativity of Knowledge) کی تائید:

جب جرمنی میں شیلنگ اور ہیگل اور فرانس میں وکٹر کوزن نے ساری معرفت کے نظریے کو "مطلق" (Absolute) کے اصول پر منحصر کر دیا، تو "اسکاٹ لینڈ کے فلسفیانہ مکتبہِ فکر" کے آخری نمائندے سر وِلیم ہملٹن (Sir W. Hamilton) نے ریڈ (Reid) کے نظریے کو کانٹ کے انداز میں پیش کرتے ہوئے معرفت کی نسبیت کے حق میں قوی دلائل پیش کیے۔ ہملٹن کے مطابق: "ہمارا تمام علم، خواہ نفس (Mind) کے بارے میں ہو یا مادّے (Matter) کے بارے میں، نسبتی ہے، مشروط ہے، اور نسبتاً مشروط ہے۔ چیزوں کو مطلق یا بذاتہٖ جاننا، خواہ وہ خارجی ہوں یا داخلی، ہمارے لیے ناممکن ہے۔ ہم اُن کے ناقابلِ فہم وجود سے صرف بالواسطہ اور اتفاقی طور پر آگاہ ہوتے ہیں، اور یہ آگاہی بھی اُس وقت حاصل ہوتی ہے، جب اُن کی کچھ مخصوص صفات ہمارے ادراک کی قوتوں سے ربط میں آتی ہیں" (Discussions, p. 644)۔

کوزن اور شیلنگ کے اِس دعوے کے مقابلے میں کہ انسان کو "لامتناہی" (Infinite) اور "مطلق" (Absolute) کا ادراک ہے، ہملٹن نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ تصورات شعور (Consciousness) کے قوانین اور فکر کی شرائط سے متصادم ہیں۔ اُس نے "مطلق" اور "لامتناہی" کے درمیان فرق کیا اور دونوں کو ایک ہی جنس یعنی "غیر مشروط" (Unconditioned) کی دو اقسام قرار دیا۔ اُس کے نزدیک "لامتناہی" کا مطلب ہے، "بغیر کسی شرط کے لامحدود" (Unconditionally Unlimited)۔ جبکہ "مطلق" کا مطلب ہے، "بغیر کسی شرط کے محدود اور ایک مکمل کُل" (Unconditionally Limited Whole)۔ ہملٹن کے نزدیک یہ دونوں متضاد ہیں، اگرچہ کوزن نے اِنہیں ایک ہی مانا تھا۔

مزید یہ کہ ہملٹن کے مطابق یہ تصورات ممکن ہی نہیں۔ کیونکہ یہ بالکل منفی ہیں۔ کیونکہ یہ عقل کے بنیادی قانون کے خلاف ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "سوچنا دراصل کسی چیز کو شرط میں لانا ہے" (To think is to condition)۔ ہملٹن نے کہا: "لامتناہی اور مطلق کو ذہن میں مثبت طور پر نہیں لایا جاسکتا۔ اِنہیں صرف اِسی طریقے سے سمجھا جاسکتا ہے کہ ہم اُن شرائط کو ذہن سے ہٹا دیں، جن کے تحت ہی فکر ممکن ہے۔ اِس لیے غیر مشروط (Unconditioned) کا تصور محض منفی ہے۔ یہ خود "ناقابلِ تصور" کا انکار ہے" (Discussions, p. 13)۔

ہملٹن کا دوسرا اہم نکتہ یہ تھا: "سوچنا کسی چیز کو شرط میں لانے کا نام ہے۔ جس طرح ایک کُتّا اپنے سائے سے آگے نہیں بڑھ سکتا، یا ایک عقاب اُس فضا سے اوپر نہیں جا سکتا، جس میں وہ اُڑ رہا ہے اور جس سے اُس کی پرواز ممکن ہے۔ اُسی طرح انسانی ذہن بھی اُن حدود سے باہر نہیں جا سکتا، جن کے اندر اور جن کے ذریعے فکر ممکن ہوتی ہے" (ibid. p. 14)۔

ہملٹن کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر فکری یا شعوری عمل کا مطلب ہے "امتیاز اور تعلقات قائم کرنا"۔ لہٰذا "لامتناہی" (Infinite)، جو کسی امتیاز کو قبول نہیں کرتا، اور "مطلق" (Absolute)، جو تعریفاً ہر تعلق کو رد کرتا ہے، ناقابلِ تصور اصطلاحات ہیں۔

ہملٹن کی تیسری دلیل کوزن کے اُس نظریے کے خلاف ہے، جس میں مطلق کو "علّت" (Cause) کہا گیا ہے۔ لیکن علّت کا تصور لازماً تعلق کو فرض کرتا ہے۔ اِس لیے اگر مطلق کو علّت سمجھا جائے تو وہ نسبتی ہو جاتا ہے: "جو چیز صرف بطورِ علّت موجود ہے، وہ کسی اَور شے کے لیے ہے، اپنے لیے نہیں۔ وہ بذاتِ خود مقصد نہیں، بلکہ صرف ایک وسیلہ ہے۔ اِس لحاظ سے نتیجہ (Effect) عِلّت سے اعلیٰ ہو جاتا ہے" (Discussions, p. 35)۔

ہملٹن "تعلیل" (Causality) کے اصول کو مطلق کے تصور کی ناممکنیت سے جوڑتا ہے۔ اُس کے نزدیک "تعلیل" پر ہمارا یقین کسی قوت کی وجہ سے نہیں بلکہ عقل کی کمزوری کی وجہ سے ہے"۔ یعنی ہم مطلق آغاز کا تصور کرنے سے قاصر ہیں، اِس لیے "شرط" (Conditioned) کے قانون کے تحت ہمیں تعلیل کا یقین ہوتا ہے۔

ایمان (Belief) کا نظریہ:

لیکن ہملٹن ایمان کے دائرے میں وہ سب کچھ واپس دے دیتا ہے، جو وہ علم کے دائرے سے چھین لیتا ہے: "ہمارے ایمان کا دائرہ ہمارے علم کے دائرے سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ لہٰذا جب میں یہ کہتا ہوں کہ لامحدود کو ہم جان نہیں سکتے، تو میرا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم اُسے مان بھی نہیں سکتے۔ بلکہ ہمیں ماننا چاہیے، اور ماننا ضروری ہے" (Lectures, vol. II, p. 530)۔

ہملٹن کے نزدیک عقل کے بنیادی اصول بھی خود ایمان پر قائم ہیں: "عقل کو آخرکار کسی اتھارٹی پر قائم ہونا ہی پڑتا ہے۔ کیونکہ عقل کے اصل مقدمات عقل پر مبنی نہیں ہوتے۔ عقل اُنہیں ایک ایسی اتھارٹی سے قبول کرتی ہے، جو اُس کے باہر ہے۔ لہٰذا یہ مقدمات دراصل ایمان یا اعتماد ہیں۔ یوں ہمیں فلسفیانہ طور پر یہ ماننا پڑتا ہے کہ ایمان عقل کی بنیادی شرط ہے، نہ کہ عقل ایمان کی آخری بنیاد۔ ہمیں مجبوراً ایبلارڈ (Abelard) کے فخر بھرے قول "سمجھو! تاکہ ایمان لاؤ" کو چھوڑ کر اینسلم (Anselm) کے خاکسار قول "ایمان لاؤ تاکہ سمجھ سکو" پر اکتفا کرنا پڑتا ہے" (Dissertations on Reid, p. 760)۔

مین ڈی بیران (Maine de Biran): شعور اور عقل کے درمیان تعلق:

تھامس ریڈ کا نظریہ فرانس کے چند ماہرینِ نفسیات نے قبول کیا۔ لیکن "مین ڈی بیران" نے زیادہ سائنسی اور ثمر آور طریقہ تجویز کیا۔ مین ڈی بیران کانٹ کی طرح "معرفت کے مادہ اور صورت" (Matter & Form of Knowledge) میں فرق کرتا ہے۔ لیکن اُس کے نزدیک "صورت" خالی زُمرہ جات (Empty Categories) کا نام نہیں۔ بلکہ یہ "عکاسی" (Reflection) یا "اندرونی تجربے" کے مختلف زاویے ہیں۔ مثلاً انسان اپنی سرگرمی کے شعور سے "علّت" (Cause) کا تصور اخذ کرتا ہے، اور یہی تعلیل (Causality) کا اصول بن جاتا ہے۔

ماورائے تجربہ (a priori) تصورات کا سارا بھید باطنی تجربے کی روشنی سے حل ہو جاتا ہے، جس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ علّت کا ہمارا تصوّر اپنی اصل اور واحد بنیاد "خودی" (Ego) کے شعور میں ہے، جو محنت اور کوشش (Effort) کے ساتھ جڑا ہے۔

یہاں وہ لیبنیز کے قریب ہو جاتا ہے۔ عقل اپنے لیے پیدائشی ہے اور اپنی سرگرمی کے اصول اپنے اندر رکھتی ہے۔ لیکن مین ڈی بیران یہ وضاحت نہیں کرتا کہ ہمارے تجرباتی شعور کے قوانین کس حق سے آفاقی قوانین میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اِس کے بعد راویسن (Ravaisson) شعور کو ایک مابعد الطبیعیاتی قوّت قرار دیتا ہے۔ وہ عقل کو "انعکاسی شعور" (Reflective Consciousness) کے برابر مانتا ہے، اور علم کے اصولوں کو "وجود کے اصول" قرار دیتا ہے۔ اُس کے مطابق ہم اِنہیں براہِ راست اپنے اندر ایک منفرد تجربے کے ذریعے پاتے ہیں۔

فرانسیسی روحانیت پسندوں (Spiritualists) کا مقصد یہ تھا کہ زُمروں (Categories) کو ذہنی سرگرمی سے جوڑیں۔ ذہن کو اُس کے ضروری قوانین کے ذریعے مطلق سے ملائیں۔ لیبنیز اور کانٹ میں مصالحت کریں، اور یہ دکھائیں کہ تمام علوم کے اصول اِسی نظریے میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ بھاری کام وہ لوگ کافی استقلال اور نظام کے ساتھ نہیں کر سکے۔ بعد میں وَشرُو (Vacherot)، لاشیلے (Lachelier)، رینُووِی (Renouvier) وغیرہ نے اِس راہ میں نئے اور اصل نظریات پیش کیے۔ جبکہ فرانس میں ٹاین (Taine) نے اسٹوارٹ مل (Stuart Mill) جیسے تجربیت پسند (Empiricist) نظریات کو فروغ دیا۔

انگلستان کا تجربیت پسند مکتبِ فکر (English Empirical School): اسٹوارٹ مل:

انگلینڈ میں ہیوم (Hume) سے شروع ہونے والی روایت ختم نہیں ہوئی (James Mill، T. Brown)۔ اِس روایت کو آگسٹ کومٹ (Comte) کے پازیٹو ازم نے مزید تقویت دی۔ کومٹ کے مطابق انسانی ذہن کی ساری تاریخ یہ ثابت کرتی ہے کہ ہم صرف "حقائق اور اُن کے باہمی تعلقات" کو جان سکتے ہیں۔

کانٹ کی تنقیدِ عقلِ محض نے تجربیت پسندوں کو جواب دینے پر مجبور کیا اور اپنے نظام کو بہتر بنانے کی ضرورت کا احساس دلایا۔ کانٹ کے مطابق بنیادی سچائیوں کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ "آفاقی" (Universal) اور "ضروری" (Necessary) ہیں۔ تجربہ ہمیں بتاتا ہے کہ کیا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتا کہ کیا لازماً ہونا چاہیے۔ یہ دکھاتا ہے کہ کسی وقت کیا موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتا کہ کیا ہمیشہ اور ہر جگہ ہونا چاہیے۔

اسٹوارٹ مل اِس بات سے انکار نہیں کرتا ہے کہ انسان خود کو آفاقی اور ضروری اصولوں کا حامل سمجھتا ہے۔ لیکن وہ اِس عقیدے کو ایک "نفسیاتی فریب" (Psychological Illusion) قرار دیتا ہے اور اِس کی وضاحت "رفاقتِ افکار" (Association of Ideas) کے قانون سے کرتا ہے۔ دو تصورات، جو ہمیشہ ساتھ یا مسلسل ایک کے بعد ایک ظاہر ہوں، وہ ایک دوسرے کو یاد دلانے لگتے ہیں۔ اگر دو خیالات ہمیشہ ایک ساتھ ظاہر ہوں اور کبھی الگ نہ ہوں، تو وہ اِتنے پختہ جڑ جاتے ہیں کہ انسان کے ذہن کو وہ ناقابلِ علیٰحدگی لگتے ہیں اور یوں اُنہیں آفاقی اور لازمی سمجھ لیا جاتا ہے۔

بنیادی صداقتوں کا مسئلہ اور اُن کا ماخذ:

جہاں تک تمام انسانوں میں بنیادی صداقتوں کے پائے جانے کا تعلق ہے، اِس کی وضاحت اِس امر سے ہو جاتی ہے کہ کچھ ایسے تجربات ہیں، جو ہر انسان کو پیش آتے ہیں اور جن سے بچا نہیں جا سکتا۔ پس جیسا کہ ہیوم پہلے ہی دریافت کر چکا تھا، یہ بنیادی صداقتیں محض ذہنی عادات ہیں، جنہیں وقت اور تکرار نے ناقابلِ شکست بنا دیا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جو چیز ہماری ذہنی عادات کے خلاف ہو، وہ ہمیں ناقابلِ تصور معلوم ہوتی ہے، اور جو شے ناقابلِ تصور لگتی ہے، اُسے ہم ناممکن بھی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ تلازمِ ربط (inseparable associations) جو تجربے سے پیدا ہوتی ہے، تجربے ہی سے ٹوٹ بھی سکتی ہے۔ سائنسی تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی تھیوریاں، جو آج مسلمہ ہیں، کبھی مضحکہ خیز قرار دی جاتی تھیں۔ جیسے زمین کے دوسری طرف لوگوں (antipodes) کا وجود یا قوت کی بقا کا قانون وغیرہ۔ یقین کا معیار مخالف شے کے ناقابلِ تصور ہونے میں ہے اور یہ اصول بذاتِ خود ذہنی عادات پر مبنی ہے۔ یعنی ایسے خیالات کے میل پر، جو تجربے نے پیدا کیے ہیں۔

اب ہمیں انسانی علم کے اصولوں کے ماخذ کو دریافت کرنا ہے۔ استقراء (Induction) کی بنیاد ہماری یہ توقع ہے کہ یکساں حالات میں یکساں مظاہر ظاہر ہوں گے، اور یہی دراصل فطرت کی یکسانیت پر ہمارا ایمان ہے۔ یہی وہ اصول ہے، جس پر

تمام مثبت سائنسیں قائم ہیں۔ لیکن مل کے مطابق یہ اصول بھی محض ایک ناقابلِ جُدا ربط کا نتیجہ ہے۔ ہم بتدریج یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایک جیسے حالات میں ایک جیسے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ ہمارے تمام تجربات اِس قانون کی تصدیق کرتے ہیں کہ واقعات ایک باقاعدہ سلسلے میں مرتب ہوتے ہیں۔ ہر سائنسی قانون اِس کی شہادت دیتا ہے اور اِسے ایک اَور صورت میں دہراتا ہے۔ بالآخر یہ قانون ہماری ذہنیت پر ایک آفاقی تجربے کے طور پر ثبت ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر مثبت سائنس کے اصول تجربے اور ربطِ افکار سے ماخوذ ہیں، تو کیا یہی بات ریاضی اور اُس کے مسلمات کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے؟ کیا ہیوم نے خود یہ تسلیم نہیں کیا تھا کہ ریاضی کا درجہ مختلف ہے اور اُس کے اصول بدیہی ہیں؟ لیکن مِل، جو زیادہ ثابت قدم اور جزّی ہے، یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ریاضی بھی ایک تجرباتی سائنس ہے۔ وہ یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ ہم حقیقی اشکال سے واضح ریاضیائی صورتیں اخذ کرتے ہیں اور ریاضی کے مسلمات دراصل ناقابلِ انحلال ربطِ افکار کا نتیجہ ہیں، جو تجربے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ دو متقاطع مستقیم لکیریں کسی مساحت کو محیط نہیں کر سکتیں، تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ ہم جب بھی ایسی دو لکیروں کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ نقطۂ تقاطع کے بعد مسلسل ایک دوسرے سے دور ہوتی جاتی ہیں۔

جہاں تک قانونِ ہویت (Law of Identity) کا تعلق ہے، یہ محض تجربے پر مبنی ایک عمومی قاعدہ ہے، جو اِس حقیقت پر استوار ہے کہ "یقین اور انکار دو مختلف ذہنی کیفیات ہیں، جو ایک دوسرے کی ضد ہیں" (منطق، جلد دوم، باب 7)۔

ہربرٹ اسپنسر کا نظریۂ ارتقاء اور موروثیت:

اسپنسر نے ربطِ افکار کے نظریے کو ارتقا اور موروثیت کے نظریے کے ذریعے مکمل کیا اور نفسیاتی نقطۂ نظر کو فزیولوجیکل زاویہ نگاہ کے ساتھ جوڑ دیا۔ مِل نے نفسیات اور منطق کی بنیاد پر افکار کے اصولوں کو فرد کے تجربے تک محدود کیا، یعنی ایک ذہن میں بتدریج ربطِ افکار کے ذریعے۔ اسپنسر، جو حیاتیات اور ارتقا کا ماہر تھا، فردی تجربے کی جگہ نسل کے تجربے کو رکھتا ہے اور ناقابلِ انفکاک روابط کی جگہ موروثی عادات کو۔ ذہانت ایک حیاتیاتی فعل ہے اور زندگی کی طرح ذہن اور ماحول کے درمیان ہم آہنگی کی ایک مسلسل کوشش ہے، جو آہستہ آہستہ کمال کی طرف بڑھتی ہے۔

افکار کی سرگرمی دماغی اعضاء کی سرگرمی سے جدا نہیں۔ دو مربوط خیالات دراصل دماغی خلیوں کے ربط کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ ربط ہمارے اندرونی تاثرات اور اُن کے تعلقات سے مطابقت رکھتے ہیں، اور ہمارے باہر مظاہر اور اُن کے تعلقات سے بھی۔ موروثیت حیات کا ایک قانون ہے۔ جیسے جیسے نسلیں آگے بڑھتی ہیں انسانی دماغ کی بناوٹ میں تبدیلی آتی ہے، اور وہ اُن اصولوں کو زیادہ واضح طور پر ظاہر کرنے لگتا ہے، جو کائنات کے عمومی قوانین سے مطابقت رکھتے ہیں۔ لیبنیز نے

صحیح کہا تھا کہ ذہن میں کچھ چیزیں پیدائشی طور پر موجود ہیں۔ یہ کہنا کہ ذہن بالکل خالی ہے اور تجربے سے پہلے کچھ نہیں رکھتا، اِس سوال کو نظر انداز کرتا ہے کہ تجربے کو منظم کرنے کی قوت کہاں سے آئی؟ نسلوں اور افراد میں اِس قوت کی مختلف سطحیں کیسے پیدا ہوئیں؟(نفسیات، جلد چہارم، باب 7)۔

یہ جبلتیں بھی ربط اور عادت ہی سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر جو چیز باپ کے لیے عادت ہے، وہ بیٹے کے لیے فطرت بن جاتی ہے۔ عقل کے اصول نہ صرف نفسیاتی بلکہ حیاتیاتی وضاحت کے بھی محتاج ہیں، یعنی موروثی منتقلی کے۔ "عالمی قانون یہ ہے کہ باقی حالات یکساں ہوں تو ذہنی کیفیات کا ربط اِس قدر مضبوط ہوتا ہے، جتنا بار بار وہ تجربے میں ایک ساتھ پیش آتی ہیں۔ یہ اصول اُن "افکار کی صورتوں" کی وضاحت کرتا ہے، بشرطیکہ اِس کے ساتھ یہ قانون بھی شامل کیا جائے کہ ذہنی کیفیات کی عادتاً مسلسل ترتیب ایک موروثی میلان پیدا کرتی ہے، جو پے در پے نسلوں میں بڑھتی جاتی ہے" (ایضاً)۔

مل کا مطلق اور لا محدود کے بارے میں نظریہ:

یہ عجیب بات ہے کہ مل اور اسپنسر (جو انگلستان میں تجربیت کے بڑے نمائندے ہیں) ہملٹن کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ مطلق ناقابلِ تصور نہیں ہے۔ مِل یہ دکھاتا ہے کہ ہملٹن کی دلیل اُس وقت ٹوٹ جاتی ہے، جب ہم "مطلق" یا "لا محدود" کو مجرّد طور پر نہ لیں بلکہ "کوئی لا محدود چیز" یا "کوئی مطلق ہستی" کہیں۔ جب ہم سے مطلق ہستی کی بات کی جاتی ہے، خواہ اُسے خدا ہی کہا جائے، تو ہم پوچھنے پر مجبور ہیں: "کس چیز میں مطلق؟" مطلق ہستی کو لازماً تمام صفات اپنے کمال میں رکھنی چاہئیں۔ اُسے مطلق طور پر نیک اور مطلق طور پر بد ہونا چاہئے۔ ایسی تصور سازی "الگ الگ اور ناقابلِ ربط اوصاف کا ایک گٹھا" بن کر رہ جاتی ہے۔

مطلق اور لا محدود کا مسئلہ: مِل اور اسپنسر کی آراء:

اگر ہم یہ فرض کریں کہ مطلق ہستی کو تمام صفات اپنے کمال میں رکھنا چاہئے، تو اِس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ مطلق طور پر نیک بھی ہو اور مطلق طور پر بد بھی۔ ایسا تصور محض "نفیوں کا مجموعہ" نہیں بلکہ "تضادات کا مجموعہ" ہے۔ اِسی طرح اگر ہم مجرد لا محدود کے بارے میں سوچیں، تو اُسے لازماً عظمت میں بھی لا محدود اور حقارت میں بھی لا محدود ہونا پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ اِس قسم کے تضادات کا مجموعہ سوچنا ممکن نہیں۔ لیکن مطلق قوت اور مطلق عقل کا تصور کرنا تضاد نہیں۔

مل کہتا ہے: "ہملٹن یہ نہیں دکھا سکا کہ ہم کسی عینی (concrete) حقیقت کو لا محدود یا مطلق نہیں جان سکتے۔ مثال کے طور پر لا محدود فضا۔ کیا اِس میں کوئی مثبت تصور نہیں پایا جاتا؟ اِس تصور کا منفی حصہ صرف حدود کی عدمِ موجودگی ہے، اور

مثبت حصہ فضا کا خیال اَور کسی بھی متعین فضا سے زیادہ بڑی فضا کا خیال ہے۔ لا محدود کا یہ تصور، کہ وہ ہر دی گئی مقدار سے زیادہ ہے، ایسا تصور ہے، جو ہم سب کے پاس موجود ہے اور انسانی مقاصد کے لیے بالکل کافی ہے۔ یہ کسی دوسرے حقیقی اور مثبت تصور سے کسی طور کم نہیں۔ اگر میں مطلق ہستی کی بات کروں تو یہ الفاظ بے معنی ہوں گے۔ لیکن اگر میں ایک ایسی ہستی کی بات کروں، جو حکمت اور نیکی میں مطلق ہو، یعنی جو سب کچھ جانتی ہو اور ہر وقت ہر جاندار کے لیے بہترین چاہتی ہو، تو میں بالکل جانتا ہوں کہ میرا مطلب کیا ہے۔ ہملٹن کی مرکزی دلیل صرف ایک مجرد مطلق (unconditioned) پر صادق آتی ہے، جو کسی طور موجود نہیں ہو سکتا، نہ کہ اُس عینی ہستی پر، جو مخصوص اوصاف میں لا محدود اور مطلق سمجھی جاتی ہے"۔ (مِل، سر ولیم ہملٹن کے فلسفے پر تنقید، باب 4)۔

جہاں تک ہملٹن کے اِس بیان کا تعلق ہے کہ مطلق سبب نہیں ہو سکتا، کیونکہ سبب ہونا رشتے میں داخل ہونا ہے، مِل کہتا ہے کہ مطلق کے تصور سے صرف ایک رشتہ خارج کیا جانا چاہئے، اور وہ ہے انحصار (dependence) کا رشتہ۔ ہملٹن نے صحیح کہا کہ سوچنا شرط عائد کرنا ہے۔ ہم علم کی نسبیت سے فرار حاصل نہیں کر سکتے۔ مگر ہم لا محدود اور مطلق کو نسبیت کی صورت میں ضرور سمجھ سکتے ہیں۔ مثلاً مطلق علم کا تصور ویسا ہی ہے، جیسے بالکل خالص پانی کا تصور۔

"کسی شے کے بارے میں سوچنا، اُس کے اوصاف کو سوچنا ہے، اور وہ اوصاف بذاتِ خود قابلِ تصور ہوں۔ لیکن اِس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم اُسے اوصاف کی محدود مقدار کے ساتھ ہی سوچ سکتے ہیں۔ بلکہ ہم اُن اوصاف کو ایک ایسی درجہ بندی میں سوچ سکتے ہیں، جو ہر محدود درجے سے بلند ہو، اور یہی اُسے لا محدود کے طور پر سوچنا ہے"۔ (ایضاً)

ہربرٹ اسپنسر: مطلق کو ہم سمجھ نہیں سکتے، مگر یہ ایک مثبت تصور ہے:

اسپنسر بھی ہملٹن اور مینسل کی طرح علم کی نسبیت کا قائل ہے۔ اُس کے مطابق مطلق کے بارے میں سوچنا اُسے محدود کرنا ہے۔ کیونکہ سوچنا ہمیشہ تقابل اور امتیاز پر مبنی ہوتا ہے۔ مطلق کو جاننے کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ شعور میں داخل ہو، اور شعور کے ساتھ رشتہ قائم کرے، اور یوں وہ مطلق نہ رہے۔ مزید یہ کہ ہر علم فرق اور مشابہت کے رشتوں پر قائم ہے۔ نیز عقل ایک حیاتیاتی فعل ہے، جو ہمیشہ اپنے ماحول کے ساتھ ربط پیدا کرتی ہے اور یوں لازماً نسبتی ہے۔ اِس بنا پر ہم بظاہر ہمیشہ کے لیے "نِسبی" کے اندر قید ہیں۔

لیکن اسپنسر کے نزدیک اِس کے باوجود مطلق اور لا محدود ہمارے سب سے زیادہ مثبت تصورات ہیں۔ وہ ڈیکارٹ اور فینیلون کی طرح یہ کہتا ہے کہ مطلق ناقابلِ فہم ضرور ہے، مگر یہ ایک مثبت تصور ہے۔ "واضح شعور کے علاوہ (جس کے قوانین منطق بیان کرتی ہے) ایک مبہم شعور بھی ہے، جسے کسی فارمولے میں نہیں ڈھالا جا سکتا"۔ (فرسٹ پرنسپلز، جلد اول، باب 4)

تمام دلائل، جو علم کی نسبیت پر زور دیتے ہیں، وہ خود اِس مفروضے پر قائم ہیں کہ نِسبی سے ماورا کچھ موجود ہے۔ "یہ کہنا کہ ہم مطلق کو نہیں جان سکتے، بذاتِ خود یہ ماننا ہے کہ مطلق موجود ہے۔ نومینا (noumenon)، جِسے ہر جگہ مظہر (phenomenon) کے بالمقابل رکھا جاتا ہے، لازماً ایک حقیقت کے طور پر سوچا جاتا ہے۔ یہ تصور کرنا منطقی طور پر ناممکن ہے کہ ہمارا علم محض مظاہر کا علم ہے، اور ساتھ ہی یہ نہ مانا جائے کہ اِن مظاہر کے پیچھے کوئی حقیقت موجود ہے"۔ (ایضاً)

مطلق محض نِسبی کی نفی نہیں۔ مثلاً محدود اور لامحدود۔ جب ہم لامحدود کا تصور کرتے ہیں تو ہم حدود کے تصور کو مٹا دیتے ہیں۔ مگر کسی نہ کسی وجود کے شعور کو باقی رکھتے ہیں۔ یہی دلیل فینیلون کی تھی کہ لامحدود نفی کی نفی ہے، اور اِس لیے اثبات ہے۔ "یہ بات فراموش نہ ہو کہ ایک ایسا عنصر موجود ہے، جو واضح خیال کی خام شکل ہے اور جو سوچنے کے عمل کے ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ یہی مبہم عنصر ہمارے غیر نِسبی یا مطلق کے شعور کو تشکیل دیتا ہے۔ اگرچہ اِس شعور کو کسی مقداری یا کیفی اظہار میں نہیں ڈھالا جا سکتا، پھر بھی یہ ایک یقینی اور ناقابلِ فنا عنصر ہے، جو ہماری فکر میں ہمیشہ باقی رہتا ہے"۔ (ایضاً، ص90-91)

ہمارا تصورِ نِسبی بھی ختم ہو جائے گا، اگر ہم مطلق کو محض ایک نفی سمجھیں۔ شعور اپنی ماہیت کے لحاظ سے ہمیشہ صورتوں اور حدود کے اندر ممکن ہے۔ لیکن ہر خیال میں کچھ ایسا ہوتا ہے، جو تمام صورتوں میں قائم رہتا ہے۔ یہ مستقل عنصر وہ ہے، جسے ہم نہ گرفت میں لا سکتے ہیں، نہ الگ کر سکتے ہیں۔ ہم اُس کو نہیں سوچ سکتے، جس کے وسیلے سے ہم سوچتے ہیں۔ مگر اگر ہم اُسے مٹا دیں تو سوچنا بھی مٹ جاتا ہے۔ پس مطلق فکر کی اصل اور مادّہ ہے۔

"یہ شعور کسی ایک خاص گروہِ افکار، تصورات یا خیالات کا مجرد (Abstract) نہیں ہے، بلکہ یہ تمام افکار، تصورات اور خیالات کا مجرد ہے۔ اِن سب میں جو چیز مشترک ہے اور جس سے چھٹکارا ممکن نہیں، اُسی کو ہم "وجود" کے لفظ کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔ جب یہ وجود اپنی مختلف حالتوں (Modes) کی دائمی تبدیلی کے سبب اِن حالتوں سے الگ کر کے دیکھا جائے تو یہ ایک غیر معین سا شعور بن جاتا ہے، جو سب حالتوں کے پیچھے قائم رہتا ہے۔ اپنی اصل کے اعتبار سے یہ ذہنی عنصر ایک ہی وقت میں لازماً غیر معین (indefinite) بھی ہے اور لازماً ناقابلِ فنا (indestructible) بھی۔ حقیقی وجود کا ایک دائمی احساس دراصل ہمارے عقل و شعور کی بنیاد ہے۔ اُس وقت، جب فکر کے قوانین ہمیں لازمی طور پر مجبور کرتے ہیں کہ ہم مطلق وجود کا کوئی واضح تصور قائم نہ کر سکیں، فکر کے وہی قوانین ہمیں لازمی طور پر اُس مطلق وجود کے شعور سے چھٹکارا پانے سے بھی روک دیتے ہیں۔ یہ شعور دراصل ہمارے خود آگاہ شعور (self-consciousness) کا دوسرا رُخ ہے"۔ (ایضاً)

نتیجہ:

ترجمہ: ابنِ صلیبی

ہم نے اب استدلال (Reason) کے مسئلے کی تاریخ کو اُس کے بتدریج ارتقا میں دیکھا ہے۔ ابتدائی فلاسفہ کی مبہم تقریروں سے، جو حسی علم کے خلاف تھیں۔ پھر ڈیکارٹ کے نظریات تک۔ اِس کے بعد کانٹ کی تنقید اور آخر میں مل اور ہربرٹ اسپنسر کی تجربیت (Empiricism) تک۔ اب مسئلہ کم از کم واضح طور پر ہمارے سامنے ہے۔ ریاضی علوم کن اصولوں پر مبنی ہیں؟ اُن اصولوں کی اصل کیا ہے؟ کیا یہ اصول اپنی آفاقیت اور ضرورت (universality & necessity) کے سبب ہمیں لامحدود اور مطلق کے بنیادی تصورات تک نہیں لے جاتے، اور ساتھ ہی ساتھ مظاہرِ عالم (phenomenal world) کے ہمارے علم کی صحت کی ضمانت نہیں بنتے؟ یہی مسئلے کے بنیادی عناصر یا "data" ہیں۔

تجربیت پسندوں کے نزدیک علم کے یہ اصول محض عاداتِ ذہن ہیں، جو مظاہر کے سب سے عام باہمی تعلقات کی عکاسی کرتے ہیں۔ ہمارے بنیادی تصورات کی توجیہ وہ عمومیّت، تجرید یا تجربے میں اضافہ اور توسیع کے ذریعے کرتے ہیں۔ ہربرٹ اسپنسر اِس پر اضافہ کرتا ہے کہ مطلق کا تصور خود ذہن کی فطرت سے پیدا ہوتا ہے۔ کانٹ کے پیروکاروں کے نزدیک علم کے اصول آفاقی اور ضروری ہیں۔ مگر یہ محض صورتیں (forms) ہیں، جو صرف مظاہر پر لاگو ہوتی ہیں۔ اِس لیے وہ ہمیں مطلق تک رسائی نہیں دیتے۔ عقلیت پسندوں (Rationalists) کی کوشش یہ ہے کہ فکر کے ضروری اصولوں کو اشیاء کے ضروری اصولوں سے مربوط کریں، اور یوں مظاہر کے علم کو اُتنی ہی یقینیت بخشیں، جتنی ریاضی کے دلائل اور اعلیٰ اخلاقی یا مابعد الطبیعیاتی سچائیوں کو حاصل ہے۔ یہی وہ مقام ہے، جہاں آج یہ مسئلہ کھڑا ہے۔ ہربرٹ اسپنسر نے اپنی وراثت کی تھیوری (theory of heredity) میں تجربیت کے دلائل کو آخری حد تک پہنچا دیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی مطلق کے تصور کا دفاع کر کے (جسے کانٹ اور ہملٹن نے چھوڑ دیا تھا) اُس نے جھگڑے والی زمین کا ایک بڑا حصہ دوبارہ حاصل کر لیا ہے۔

باب پنجم
یادداشت
(Memory)

افلاطون: "ἀνάμνησις" اور "μνήμη":

ابتدائی فلاسفہ نے جو مسئلہ اپنے سامنے رکھا تھا، وہ اِتنا وسیع تھا کہ وہ نفسیاتی مظاہر کی تفصیلات پر زیادہ توجہ نہ دے سکے۔ دیمقراطیس شاید اپیکیوری نظریہ مادی یادداشت کی پیش بندی کرتا ہے۔ مگر براہِ راست اِس موضوع پر بیانات ہمیں پہلی بار افلاطون کے ہاں ملتے ہیں۔ تاہم اِس کی تعبیر اِتنی پیچیدہ مابعد الطبیعی زبان میں ہے کہ اِس کا مطلب آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا۔ پھر بھی یہ واضح ہے کہ افلاطون کے نزدیک یادداشت کی دو قسمیں ہیں؛

1۔ ماورائی یادداشت (Transcendental Memory)

2۔ تجربی یادداشت (Empirical Memory)

پہلی قسم عقلیاتی یادآوری (reminiscence) ہے۔ اِس دنیا کے معقول عناصر سے تعلق قائم کر کے روح دوبارہ "عالمِ امثال" (World of Ideas) کو دیکھتی ہے، یعنی وہی خیالات، جو اُس نے ایک سابقہ زندگی میں جانے تھے اور جو تب سے اُس کے اندر پوشیدہ پڑے ہوئے تھے۔ اگر ہم اپنی روح میں دوبارہ اُن خیالات کو دریافت کرتے ہیں تو اِس لیے کہ وہ کبھی ختم نہیں ہوئے۔ ہمیشہ ہماری ذات میں ایک نہاں حالت میں موجود رہے۔ مگر شعور کی روشنی سے بے خبر تھے۔ اِس طرح یہ مکمل طور پر روحانی یادداشت ہے، جس میں جسم کوئی ذریعہ نہیں بن سکتا۔ لیکن پھر تجربی یادداشت کی نوعیت کیا ہے؟

افلاطون کے مکالمے فلیبوس (Philebus 34a–b) میں کہا گیا ہے: "یادداشت کو ہم شعور کی بقا کے طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ لیکن کیا ہم یادداشت کو یادآوری سے ممتاز نہیں کرتے؟ ہاں، بالکل!، اور کیا ہم یادآوری سے وہ قوت نہیں مراد لیتے، جس کے ذریعے روح اپنے طور پر کسی احساس کو واپس لاتی ہے، جو اُسے جسم کے ساتھ ہونے کے دوران حاصل ہوا تھا؟"

افلاطون کی اِس تجربی یادداشت میں دو مدارج ہیں؛

1۔ احساسات کا باقی رہ جانا (Persistence of Sensations)

2۔ فعال یادآوری (Active Recollection)، جو ذہن کی آزادانہ کوشش سے مخصوص ہے۔

یادداشت کے عمل کی ماہیت کے بارے میں افلاطون کی تھیوری (چاہے وہ عقلی ہو یا تجربی) یہ فرض کرتی ہے کہ جو خیالات ایک بار ذہن میں موجود ہو چکے ہیں، وہ کسی نہ کسی طرح اُس کا حصہ بن جاتے ہیں، اور ذہن کے پاس یہ طاقت ہے کہ

روحانی توانائی کے ایک فعل کے ذریعے اُنہیں دوبارہ زندہ کرے۔ دوسری طرف افلاطون نے یادداشت کو بیان کرنے کے لیے جو تشبیہات استعمال کی ہیں، وہ ایک طبیعی (Physiological) نظریہ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ اُس کے مطابق روح ایک کتاب ہے۔ یادداشت ایک کاتب (γραμματεύς) ہے، جو حواس کے کہے کو اُس میں لکھتا ہے، اور ایک مصور (ζωγράφος) ہے، جو اِس عبارت کے ساتھ تصویریں بھی بناتا ہے (Philebus 39a)۔

اِسی طرح تھیا ٹیٹس (Theaetetus 191) میں افلاطون کہتا ہے: "تصور کرو کہ انسان کے ذہن میں موم (wax) کا ایک ٹکڑا ہے، جو مختلف لوگوں میں مختلف سائز کا ہے۔ کسی میں زیادہ سخت، کسی میں زیادہ نم دار، کسی میں زیادہ خالص، اور کسی میں درمیانہ۔ اِسے یادداشت (Memory) کی دیوی کا عطیہ سمجھو، جو میوزز کی ماں ہے۔ جب ہم چاہتے ہیں کہ کسی چیز کو یاد رکھیں، جو ہم نے دیکھی، سُنی یا اپنے ذہن میں سوچی ہے تو ہم اِس موم کو اُن ادراکات اور افکار کے سامنے رکھتے ہیں اور اِس پر اُن کی مہر (seal) ثبت کر دیتے ہیں۔ ہم اُسے تب تک یاد رکھتے اور جانتے ہیں، جب تک وہ تصویر باقی رہتی ہے۔ لیکن جب وہ مٹ جائے یا چھاپ ہی نہ لگے، تب ہم بھول جاتے ہیں اور نہیں جانتے"۔

ارسطو: یادداشت کے مظاہر کی توضیح: یادداشت اور تخیل میں امتیاز: خودبخود اور اختیاری یادداشت:

ارسطو نے یادداشت پر ایک خاص رسالہ (De Memoria et Reminiscentia) تحریر کیا ہے، جس میں اُس نے اِس مظہر کی نہایت درست اور باریک بین وضاحت کی ہے: "سب سے پہلے دیکھتے ہیں کہ یادداشت کن چیزوں سے تعلق رکھتی ہے۔ سب سے پہلے ہم مستقبل کو یاد نہیں رکھ سکتے۔ مستقبل تو صرف اندازے، گمان اور توقع (ἐλπίς) کا موضوع ہو سکتا ہے۔ اِسی طرح یادداشت کا تعلق حال سے بھی نہیں۔ کیونکہ حال تو حِسی ادراک (sensation) کا موضوع ہے۔ یادداشت صرف ماضی سے تعلق رکھتی ہے۔ جب اشیاء خود غیر حاضر ہوں اور پھر بھی اُن کا علم یا احساس ہمارے اندر موجود ہو، تب یادداشت کام کر رہی ہوتی ہے۔ جب بھی ہم کوئی یاد کرتے ہیں تو اپنے آپ سے کہتے ہیں کہ ہم نے یہ پہلے سنا ہے یا محسوس کیا ہے، یا سوچا ہے۔ پس یادداشت کو نہ تو حِسی ادراک سے خلط ملط کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی عقلی تصور سے۔ بلکہ یہ دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت (ἕξις) یا اُس کی تبدیلی ہے، جس کے ساتھ زمانۂ ماضی کی شرط وابستہ ہے۔ موجودہ لمحے کی کوئی یادداشت اُسی لمحے میں نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا کہ حال کے ساتھ صرف احساس، مستقبل کے ساتھ توقع، اور ماضی کے ساتھ یادداشت وابستہ ہے۔ اِس طرح یادداشت ہمیشہ زمانے کے تصور کے ساتھ جڑی رہتی ہے" (De Memoria et Reminisc., باب اول)۔ مختصراً یہ کہ یادداشت ماضی سے تعلق رکھتی ہے، جو حال اور مستقبل سے ممتاز ہے۔

یادداشت اور تخیل (φαντασία) بعض اوقات اِتنے مشابہ ہو جاتے ہیں کہ اِن میں امتیاز مشکل ہو جاتا ہے۔ دونوں کا انحصار عقلِ ناطق (thinking mind) پر نہیں بلکہ مشترکہ حِس (sensus communis) پر ہے، اور دونوں حواس کی حرکت (motion) سے پیدا ہوتے اور اُسی کے تسلسل ہیں۔ یہ حرکت، جو اصل ادراک کا سبب ہے، ہمارے اندر محسوس شے کی چھاپ (impression) چھوڑ دیتی ہے۔ بالکل اُسی طرح، جیسے موم پر مہر کی چھاپ ثبت ہو جاتی ہے۔ یہ چھاپ اعضاء میں محفوظ رہتی ہے اور از خود دوبارہ سامنے آسکتی ہے۔ ہم استدلالات یا مظاہرات کو بھی یاد کرسکتے ہیں، جیسے کہ یہ قضیہ: "مثلث کے تین زاویے دو قائمہ زاویوں کے برابر ہیں"۔ لیکن یہ عقلی تصورات ہمیشہ کسی نہ کسی تصویر (φαντάσμα) کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یادداشت کو تخیل سے کیا جدا کرتا ہے؟ تخیل میں سابقہ ادراک کی پہچان شامل نہیں ہوتی۔ یہ تصویر کو محض ایک نقل کے طور پر پیش نہیں کرتا۔ یادداشت میں ہم پہچانتے ہیں کہ اِس وقت جو تصویر ہمارے ذہن میں موجود ہے، وہ کسی چیز کی نقل ہے، جو پہلے بھی ہمارے سامنے آچکی ہے، خواہ وہ حسی ادراک کی صورت میں ہو یا علمی معرفت کی۔ لیکن اگر یادداشت محض اُن حرکات کا علم ہے، جو احساسات پیدا کرتی ہیں تو پھر یہ سوال اُٹھتا ہے کہ یادداشت اور خود احساس میں فرق کیسے ہے؟

ارسطو اِس کا جواب ایک تشبیہ سے دیتا ہے: "ایک تصویر میں بنا ہوا جانور بیک وقت جانور بھی ہے اور جانور کی نقل بھی اور اگرچہ ایک ہی چیز ہے مگر دونوں حیثیتیں رکھتی ہے۔ اِسی طرح ہمیں یہ فرض کرنا چاہیے کہ ہمارے اندر بننے والی تصویر بھی اِسی طرح موجود ہے۔ اپنی ذات میں وہ ایک ذہنی نمائندگی (mental representation) ہے، اور کسی دوسری چیز کے اعتبار سے وہ یادداشت کی نقل ہے"۔ (De Mem. et Remin., باب اول)۔ پس یادداشت کا موضوع وہ موجودہ تصویر ہے، جو کسی سابقہ تاثر سے مشابہت رکھتی ہے۔ "یادداشت ایک تصویر کی ملکیت ہے، بطور اُس چیز کی نقل کے، جس کی یہ تصویر ہے"۔

یادداشت (mnēmē) حساس روح (sentient soul) کی خاصیت ہے۔ یعنی یہ مشترکہ حس کا فعل ہے، اور اِس لیے بہت سے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن انسان کے سوا کوئی جانور یادآوری (ἀνάμνησις) کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ یادآوری (reminiscence) وہی یادداشت ہے، مگر ارادے اور ارادی کوشش کے تحت۔ قیاس (syllogism) کی طرح یہ صرف ایسے ذہن کو حاصل ہو سکتی ہے، جو غور و فکر اور حساب کا اہل ہو۔ یادداشت وہ حرکت ہے، جو مشترکہ حس سے روح تک جاتی ہے۔ یادآوری اِس کے برعکس ایک حرکت ہے، جو روح سے حسی اعضاء کی طرف آتی ہے۔

جب ہم کسی چیز کو یاد کرنا چاہتے ہیں، جو ہم پہلے جانتے تھے تو کامیابی اِس لیے ہوتی ہے کہ نفسی حرکات (psychical movements) بھی جسمانی حرکات کی طرح ایک باقاعدہ تسلسل رکھتی ہیں، اور لاحق سابق کی پیروی کرتے ہیں۔ اِس طرح

جب ہم کوئی مصرع یا جملہ یاد کرنا چاہتے ہیں، جو بھول گیا ہو تو ہم پہلے لفظ سے آغاز کرتے ہیں۔ یادآوری کی کامیابی خیالات اور حرکات کے باہمی ربط پر منحصر ہے۔

یہ ارسطو کا نظریہ مظاہر کی وضاحت کے لحاظ سے نہایت درست ہے۔ البتہ یہ بات یاد رہے کہ در حقیقت خیالات کا ربط (association of ideas) اُتنا ہی کردار ادا کرتا ہے، خود بخود یاد کرنے میں، جتنا کہ اختیاری اور غور و فکر کے ساتھ یادآوری میں۔

رواقی اور اپی کیوری نظریات:

رواقیوں (Stoics) کے نزدیک چونکہ روح ایک مادی شے ہے، اِس لیے یادداشت اُن کے لیے صرف ایک تاثر (impression) تھی، جو احساس کے بعد باقی رہ جاتا ہے۔ لیکن جیسے ادراک (sensation) کے لیے ذہن کی فعالیت اور تائید ضروری ہے، اُسی طرح یادداشت بھی ذہن کی ایک سرگرمی ہے، جو گویا اُن احساسات کو ذخیرہ کر لیتی ہے، جنہیں بعد میں دوبارہ زندہ کرنا ہوتا ہے (visa quasi recondit, سیسرو، Academica, II, 10, 30)۔

اپی کیوری نظریہ:

اپی کیوری نظریہ اِس اعتبار سے نیا ہے کہ وہ تخیّل (Imagination) اور حافظہ (Memory) کی الگ وضاحت پیش کرتا ہے۔ ”نفس، جو نہایت متحرک جوہر ہے (mobilis egregie)، چھوٹے، ہموار اور گول ایٹموں سے مرکب ہے" (لوکریشیس، کتاب سوم، 205)۔ یہ مادی نفس بیرونی دنیا سے تصاویر (simulacra) کے ذریعے تعلق رکھتا ہے (لوکریشیس، کتاب چہارم، 34)۔ یہ تصاویر چھوٹے غلافوں کی مانند ہیں، جو اجسام کی سطح سے الگ ہو کر ہوا میں تیرتی ہیں۔ یہ نہایت باریک پردے ہیں، جن کی شکل و صورت بالکل اُسی جسم جیسی ہے، جس سے یہ الگ ہوتے ہیں۔ "جیسے کبھی کبھار جھینگر اپنی باریک کھال گرا دیتے ہیں، یا جیسے سانپ کانٹوں میں اپنی کھال اُتارتا ہے" (کتاب چہارم، 56)۔

یہ تصاویر نہ صرف حواس کی بنیاد ہیں، بلکہ اُن سے بھی باریک کچھ اجزاء موجود ہیں، "جو جسم کے مساموں میں داخل ہو کر نفس کی لطیف حقیقت کو بیدار کرتے ہیں اور احساس کو پیدا کرتے ہیں" (کتاب چہارم، ص 101 ترجمہ)۔ یہ اِتنے لطیف ہیں کہ "جب یہ باہم ملتے ہیں تو جالے یا سونے کی پتلی ورق کی طرح آسانی سے جُڑ جاتے ہیں۔۔۔ اِس لیے ہم قنطورس، اسکلا کے اعضاء، سربرس کے کتے جیسے پنجے، اور مرے ہوئے لوگوں کے بت دیکھتے ہیں"۔

یوں تخیّل ہمارے ذہن میں از خود پیدا نہیں ہوتا، نہ ہی وہ محض گذشتہ حِسیات کی بازگشت ہے، بلکہ اُن بیرونی عکسوں کا نتیجہ ہے، جو گوناگوں طریقوں سے آپس میں ملتے ہیں۔ جنون اور خواب کی تصویریں بھی حقیقی سبب رکھتی ہیں۔ کیونکہ وہ ہم پر اثر ڈالتی ہیں، اور جو چیز بالکل بے حقیقت ہو وہ کوئی اثر پیدا نہیں کر سکتی (دیوجنیس، کتاب دہم، 20)۔ اگر اعتراض کیا جائے کہ ہمارے ذہنی عکس ہمارے رجحانات یا خواہشات سے میل کھاتے ہیں، تو لوکریشیس کہتا ہے: "چونکہ یہ عکس بہت باریک ہیں، اِس لیے ذہن صرف اُنہی کو دیکھ سکتا ہے، جن پر وہ زور لگائے اور جب انسان کئی دن لگاتار کھیلوں میں مشغول رہتے ہیں، تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب وہ اُن کو حواس کے ذریعہ دیکھنا چھوڑ دیتے ہیں تو پھر بھی ذہن میں وہی تصورات داخل ہونے کے راستے کھلے رہتے ہیں" (کتاب چہارم، 780)۔

یہ تخیّل کی اپی کیوری وضاحت ہے۔ جہاں تک حافظہ کا تعلق ہے، وہ محض اُس اثر (τύπωσις) کا نام ہے، جو بار بار کے احساس سے ذہن پر بیٹھ جاتا ہے۔ حتیٰ کہ عمومی تصورات بھی بس عکس ہیں۔ اِسی لیے اُن میں وہی بدیہی یقین اور قطعیت پائی جاتی ہے، جو احساس میں ہے (دیوجنیس، کتاب دہم، 21، 22)۔ یہ ذہنی نقوش ہمیں ماضی سے مستقبل کو جاننے میں مدد دیتے ہیں اور توقع (πρόληψις) کی شکل اختیار کرتے ہیں، جو جدید انگریز فلاسفہ کے ایسوسی ایشن ازم کی توقع سے مشابہ ہے۔ جب ہم "انسان" کا لفظ ادا کرتے ہیں تو فوراً انسانی شبیہ ذہن میں آجاتی ہے، جو پہلے کے حسی تجربات کا نتیجہ ہے (کتابِ دہم، 21)۔ یوں اپی کیوری فلسفہ کے مطابق حافظہ سمیت ہر ذہنی عمل ایک حیاتیاتی (Organic) مظہر ہے۔

نوافلاطونی مابعد الطبیعاتی نظریہ:

اپی کیوری اور رواقی مادی نظریے کو نوافلاطونی قبول نہیں کر سکتے تھے۔ اُن کے نزدیک فرد کی روح، عالمگیر روح سے الگ نہیں ہے۔ بلکہ اُسی کا جز ہے اور اُس کے ذریعے "عقل" (νοῦς) یعنی دوسری "Hypostasis" سے وابستہ ہے۔ خود آگہی عقل ہی میں ممکن ہے، کیونکہ عقل ہی خود کو جانتی ہے۔ لہٰذا حافظہ کی اصل بنیاد عقل ہے (اینیڈ، کتاب چہارم، iii، 26؛ viii، 6، 13)۔ لیکن چونکہ ہم جسم کے ساتھ جُڑے ہیں، اِس لیے جو کچھ روح کے اعلیٰ حصے میں وقوع پذیر ہوتا ہے، وہ ہمارے شعور تک تب پہنچتا اور یادداشت میں محفوظ ہوتا ہے، جب عقل اِس پوشیدہ خیال کو تقسیم کر کے ہمارے تخیّل میں ایسے پیش کرے، جیسے آئینے میں عکس دکھائی دیتا ہے (اینیڈ، کتاب چہارم، iii، 30)۔

سینٹ آگسٹین کا افلاطونی نظریہ: عقلی اور تجربی حافظہ:

سینٹ آگسٹین نے نفس کی طاقتوں کو تین بڑی قوتوں میں تقسیم کیا: "یاد داشت" (Memoria)، "عقل" (Intellectus)، اور "ارادہ" (Voluntas)۔ وہ حافظے کو علم کے لیے نہایت اہم سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اُن کے نزدیک یہ حافظہ ہے (نہ کہ صرف تخیّل یا فینٹاسیا)، جو حواس اور عقل کے درمیان وسیلہ بنتا ہے۔ وہ حافظے کو یوں شاعرانہ رنگ میں بیان کرتے ہیں: "یہ سب کچھ میں اپنی یادداشت کے اُس وسیع کمرے میں کرتا ہوں، جہاں میں اپنے سامنے آسمان، زمین، سمندر اور اُن سے حاصل کردہ سب کچھ حاضر کرلیتا ہوں، سوائے اُن کے، جنہیں میں بھول چکا ہوں۔ وہاں میں اپنے آپ سے بھی ملتا ہوں، "کیا، کہاں اور کب میں نے کچھ کیا، اور کرتے وقت میرا حال کیسا تھا"، یہ سب میں یا تو اپنے تجربے سے یاد کرتا ہوں یا دوسروں کی گواہی پر۔ اِسی ذخیرے سے میں ماضی کو کھینچ کر حال میں لاتا ہوں، اور مستقبل کی امیدوں اور منصوبوں کو بھی اِسی سے بُنتا ہوں۔ میں اِن سب پر ایسے غور کرتا ہوں، جیسے وہ ابھی سامنے ہوں۔۔۔ اے میرے خدا! کتنی عظیم ہے یہ طاقتِ حافظہ! نہایت عظیم۔ ایک اندرونی کمرہ، وسیع اور حیرت انگیز۔ کون اِس کی گہرائیوں کو ناپ سکتا ہے؟ پھر بھی یہ میرے نفس کی قوت ہے اور میری فطرت کا حصہ ہے۔ مگر میں خود اپنے آپ کو مکمل طور پر نہیں سمجھتا۔ اِس لیے میرا ذہن اپنے آپ کو بھی سمیٹ نہیں سکتا۔ پھر وہ حصہ کہاں جاتا ہے، جو اپنے اندر نہیں سماتا؟ کیا وہ باہر ہے اور اپنے اندر نہیں؟" (سینٹ آگسٹین، Confessions، کتاب دہم، باب 8)۔

سینٹ آگسٹین کا نظریہ: مضمر خیالات اور ماورائی حافظہ:

سینٹ آگسٹین کے نزدیک ہم اپنے اندر موجود تمام خیالات سے باخبر نہیں ہوتے۔ کچھ خیالات گویا ایک پوشیدہ حالت میں ذہن میں رہتے ہیں، اور ذہن اپنی آگہی سے کہیں زیادہ کا حامل ہے۔ اِس تعبیر کی تائید اُس کے نظریہ "مابعد الطبیعیاتی حافظہ" (Metaphysical Memory) سے ہوتی ہے، جو افلاطونی معنیٰ میں یادداشت یا "Reminiscence" ہے۔ یہ کوئی الگ قوت نہیں، بلکہ خود حافظہ کا ایک فریضہ ہے۔ حافظہ اُس ابدی سچائی کا شعور ہے، جس میں وقت اپنی تین جہتوں (حال، ماضی اور مستقبل) کے ساتھ اپنا مفہوم کھو دیتا ہے اور معدوم ہو جاتا ہے۔

آگسٹین لکھتا ہے: "دیکھ اے خداوند! میں نے اپنی یادداشت کو ٹٹولا، تاکہ تجھے پا سکوں۔ مگر اِس میں مجھے تُو براہِ راست نہ ملا۔ بلکہ صرف وہی کچھ ملا، جو میں نے تجھ سے سیکھنے کے بعد اپنی یادداشت میں محفوظ کیا۔ کیونکہ جب سے میں نے تجھے جانا ہے، تب سے تجھے کبھی بھلایا نہیں۔ جہاں مجھے سچائی ملی، وہاں مجھے میرا خدا ملا، جو خود سچائی ہے۔ یوں جب سے میں نے تجھے جانا ہے تُو میری یادداشت میں بسا ہوا ہے، اور جب بھی تجھے یاد کرتا ہوں، میں تجھے پاتا ہوں اور تجھ میں مسرت پاتا ہوں" (Confessions, کتابِ دہم، باب 24)۔

یوں سینٹ آگسٹین کے نزدیک بالکل افلاطون کی طرح حافظہ کی دو حیثیتیں ہیں:

1۔ تجربے کے حقائق کو محفوظ رکھنا اور تازہ کرنا۔

2۔ محبت، توجہ اور نیک نیتی کی خاص حالتوں میں اُن "ابدی تصورات" (Eternal Ideas) کو دریافت کرنا، جو خدا نے ہماری روح میں ودیعت کیے ہیں۔

یہ نظریہ اِس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ہمارے اندر بے شمار مضمر خیالات موجود ہیں، جو بظاہر دھندلے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ شعور کی روشنی میں منکشف ہو کر سامنے آتے ہیں۔

ڈیکارٹ: حافظہ کی حیاتیاتی توجیہہ:

ڈیکارٹ کا نظریہ حافظہ خالصتاً حیاتیاتی (Physiological) ہے۔ اِس مکتب کے مطابق "خیال" اور "اِمتداد" دو الگ اور واضح تصورات ہیں۔ لہٰذا یہ دو متضاد حقائق ہیں، جو براہِ راست ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ روح جسم میں تو ہے مگر اُس کے ساتھ گھلتی نہیں۔ جسم ایک کامل مشین ہے، جس کے تمام افعال اِس کے اجزاء کی کارکردگی سے سمجھے جا سکتے ہیں۔

ڈیکارٹ کہتا ہے: "اعصاب چھوٹی ڈوریوں یا نالیوں کی طرح ہیں، جو دماغ سے نکلتے ہیں اور دماغ کی طرح ایک لطیف قسم کی ہوا یا باریک بھاپ رکھتے ہیں، جسے حیوانی روحیں (animal spirits) کہتے ہیں" (Des Passions, I, 7)۔ "یہ حیوانی روحیں خون کے سب سے لطیف اور تیز حصے ہیں، جو دل کی حرارت سے ہلکے ہو کر دماغ کے خانوں میں پہنچتی ہیں" (I, 10)۔ نئی حیوانی روحیں دماغ میں مسلسل اُٹھتی ہیں، اور پرانی نکل کر اعصاب کے ذریعے پٹھوں میں جاتی ہیں اور اِس طرح جسم کو حرکت دیتی ہیں (I, 10)۔

حیوان چونکہ صرف جسم ہیں، محض خودکار مشین (automata) ہیں۔ مگر انسان میں جب اعصاب بیرونی اشیاء کے اثر سے حرکت میں آتے ہیں تو یہ حرکت دماغ تک پہنچتی ہے، جو روح کا مقام ہے، اور یوں اشیاء کا ادراک روح کو منتقل ہوتا ہے۔ لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حیوانی روحیں دماغ میں پہلے سے موجود نقوش (traces) سے ٹکرا کر اُنہی سوراخوں سے گزر جاتی ہیں، جن سے وہ پہلے گزری تھیں۔ نتیجہ یہ کہ روح اُن خیالات کو پھر سے دیکھ لیتی ہے اگرچہ یہ حسی اثرات براہِ راست نہ ہوں بلکہ دماغی نقوش کی وجہ سے ہوں۔

ڈیکارٹ نے ایک خط میں وضاحت کی: "دماغ میں چھوڑے گئے نقوش روح کو پھر ویسے ہی حرکت دیتے ہیں، جیسے پہلی بار دی تھی۔ یوں روح میں وہی چیز واپس آ جاتی ہے، جیسے کاغذ یا کپڑے کی سلوٹ اُسے دوبارہ وہی شکل اختیار کرنے کے لیے

مائل کر دیتی ہے"۔ یہی نظریہ سترھویں صدی میں رائج تھا۔ گیسنڈی (Gassendi) نے بھی، جو ڈیکارٹ کا حریف اور ایٹمیت پسند فلسفی تھا، اِسے بیان کیا، اور بوسوے، مالبرانش اور اسپنوزا نے بھی اِسے اختیار کیا۔ اسپنوزا کہتا ہے: "ذہن کسی جسم کا تصور اِس لیے کرتا ہے کہ انسانی جسم بیرونی جسم کے اثر سے متأثر ہوا ہے، جیسے کہ وہ متاثر ہوتا ہے، جب براہِ راست اُس پر اثر پڑے۔ یہی حافظہ ہے۔ یعنی خیالات کا ایک تسلسل، جو ذہن میں اُن تاثرات کے مطابق ہوتا ہے، جو جسم پر پڑے" (Ethics, کتابِ دوم، قضیہ 18)۔ یعنی اسپنوزا اور مالبرانش دونوں کے نزدیک حافظہ اور ربطِ افکار ایک ہی اصول پر مبنی ہیں۔

ڈیکارٹ کے نظریہ کی ناکاملیت اور اُس کا اعتراف:

یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ڈیکارٹ کے نزدیک جسم روح پر براہِ راست اثر نہیں ڈالتا۔ اِس لیے حافظہ محض جسمانی نہیں بلکہ روحانی مظہر ہے، جو جسمانی حالتوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ جسم کے بغیر نہ حافظہ رہتا اور نہ افکار کا ربط۔ صرف "ابدی بصیرت" باقی رہتی، جیسا کہ اسپنوزا کہتا ہے۔ مگر کیا یہ میکانیکی نظریہ حافظہ کی اصل خصوصیت، یعنی "شناخت" (Recognition) کو واضح کرتا ہے؟ محض کسی خیال کا دہرانا کافی نہیں۔ اُس کی پہچان بھی ضروری ہے۔ خود ڈیکارٹ نے بھی یہ مانا۔

آرنلڈ نے اعتراض کیا کہ اگر ذہن ہمیشہ سوچتا ہے تو بچہ اپنی اوّلین سوچوں کو کیوں یاد نہیں رکھتا؟ ڈیکارٹ نے جواب دیا: "ہر سابقہ خیال کا نشان ایسا نہیں ہوتا کہ ہم اُسے یاد کر سکیں۔ بلکہ صرف وہی ہوتے ہیں، جو ذہن کو یہ پہچاننے دیں کہ وہ کبھی پہلے ہمارے اندر نہیں تھے، بلکہ بعد میں نئے سرے سے داخل ہوئے۔ تاکہ ذہن اُسے نیا تصور کر سکے۔ ضروری ہے کہ پہلی بار آنے پر ذہن نے اُسے خالص تصور کے طور پر پہچانا ہو" (آرنلڈ کے نام خط، Œuvres, جلد 10)۔

اِس نظریہ پر تبصرہ:

اِس نظریہ کے مطابق یادداشت کا اصل اصول ذہن کی طرف سے ایک مسلسل عمل ہے۔ جبکہ جسمانی مظاہر محض ذہنی عمل یا "شناخت" کے واقعے کا ایک موقع فراہم کرتے ہیں۔ یہی "شناخت" فی الحقیقت یادداشت کو تشکیل دیتی ہے۔

لاک: یادداشت کی شرائط: استعمال اور کمزوریاں: یادداشت ذاتی ہویّت (Personal Identity) کی اصل بنیاد:

لاک نے یادداشت کے مظاہر کی نہایت عمدہ تشریح کی ہے (Essay on Human Understanding, کتابِ دوم، باب سوم Retention)۔ وہ کہتا ہے: "خیالات کو یادداشت کے ذخیرے میں محفوظ رکھنا، اِس کے سوا کچھ نہیں کہ ذہن میں یہ قوت ہے کہ وہ پچھلے ادراکات کو دوبارہ زندہ کرے، اور اُن کے ساتھ یہ نیا احساس بھی شامل کرے کہ یہ ادراک اُس سے پہلے بھی ہوا تھا۔ اِسی معنی میں کہا جاتا ہے کہ ہمارے خیالات یادداشت میں ہیں۔ حالانکہ حقیقت میں وہ کہیں موجود نہیں" (کتابِ دوم، باب دہم)۔

توجہ اور تکرار، خوشی اور درد، خیالات کو ذہن میں جمانے میں مدد دیتے ہیں۔ جو خیالات صرف ایک یا چند بار آتے ہیں، وہ اکثر مدھم ہو کر غائب ہو جاتے ہیں۔ جو خیالات مسلسل ذہن کے سامنے رہتے ہیں (مثلاً اجسام کی خصوصیات، وجود، مدت، عدد) وہ عقل کی روشنی باقی رہنے تک قائم رہتے ہیں۔ کبھی خیالات خود بخود واپس آجاتے ہیں۔ یعنی "اچانک کسی جذبے کے باعث وہ اپنی تاریک کوٹھڑیوں سے نکل کر کھلی روشنی میں آجاتے ہیں"۔ کبھی "ذہن خود محنت کرتا ہے، کسی پوشیدہ خیال کی جستجو میں گویا روح کی آنکھ اُس پر مرکوز کر دیتا ہے"۔

یادداشت کی دو بڑی خرابیاں یہ ہیں؛

1۔ کامل فراموشی۔

2۔ وہ شدید مشکل، جو کبھی کبھی یادداشت کے ذخیرے سے خیالات واپس لانے میں پیش آتی ہے۔

جہاں تک اِس قوت کی وضاحت کا تعلق ہے تو لاک نے "Retention" کے باب میں کارتیزی نظریے میں پڑنے سے انکار کیا۔ وہ کہتا ہے: "یہ کہ جسم کی ساخت اور حیوانی روحوں کی بناوٹ کس قدر اِس میں دخیل ہے، یا دماغ کا معبد (Brain) بعض لوگوں میں سنگِ مرمر کی طرح نقوش کو محفوظ رکھتا ہے۔ بعض میں نرم پتھر کی طرح، اور بعض میں ریت کی طرح، یہ میں یہاں زیرِ بحث نہیں لاؤں گا"۔

لیکن ربطِ تصورات (Association of Ideas) کے باب میں وہ زیادہ محتاط نہیں رہتا اور ڈیکارٹ کی رائے کو غالباً زیادہ درست مان لیتا ہے۔ یادداشت کی اصل، یعنی "شناخت" کی حقیقت کو بیان کرنے کی کوشش لاک نہیں کرتا۔ وہ صرف اِتنا کہتا ہے کہ روح کے پاس یہ قوت ہے کہ جب چاہے اپنے خیالات کو جگا لے۔ لیکن جیسا کہ لایبنیز نے کہا کہ کیا یہ محض ایک "مدرسی مفروضہ" (Scholastic Entity) نہیں ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ لاک یادداشت کو ایک بنیادی مگر ناقابلِ وضاحت حقیقت سمجھتا ہے۔

اپنے مشہور باب "Identity" (باب 27) میں وہ یادداشت کو ذاتی ہویت کی اصل بنیاد قرار دیتا ہے: "جہاں تک شعور کسی پچھلے عمل یا خیال تک پھیلتا ہے، وہیں تک اُس شخص کی ہویت پہنچتی ہے"۔ "جس قدر کوئی ذی شعور ہستی پچھلے کسی عمل کے خیال کو اُسی شعور کے ساتھ دہرا سکے، جو اُسے پہلے تھا، اور اُسی شعور کے ساتھ، جو کسی حالیہ عمل پر ہے، اُسی قدر وہ ایک

ہی شخص ہے"۔ "شخصی ہویت مادے کی ہویت میں نہیں، بلکہ شعور کی ہویت میں ہے اور اگر سقراط اور موجودہ میئر آف کوئنز بورو اس شعور میں شریک ہوں تو وہ ایک ہی شخص ہیں" (کتابِ دوم، باب 27)۔

لیبنیز: مخفی ادراکات کے ذریعہ یادداشت کی وضاحت: یادداشت ذاتی ہویت کو قائم رکھتی ہے:

لیبنیز کے نزدیک کائنات "مونادوں" (Monads) پر مشتمل ہے۔ یعنی روحانی ذرّات پر، جن کی ساری ماہیت "ادراک" (Perception) اور "میلان" (Appetition) ہے۔ ہر موناد ایک آزاد وجود رکھتا ہے اور دوسروں سے صرف پیشگی قائم شدہ ہم آہنگی (Pre-established Harmony) کے ذریعہ مربوط ہوتا ہے۔ اگر کوئی موناد اپنے تمام رشتوں میں خود کو جان لے تو وہ حال، ماضی اور مستقبل کی پوری کائنات کو جان لے۔ اِس لحاظ سے "جاننا" اپنی ذات کو آشکار کرنا ہے۔ یعنی اُن مدھم ادراکات کو شعور کی روشنی میں لانا ہے، جو ہمارے اندر موجود ہیں۔

لٰہذا لاشعوری حسی ادراکات کا وجود استثنا نہیں بلکہ قاعدہ ہے۔ اِسی وجہ سے وہ خیالات، جو ہم نے کبھی حاصل کیے، ہماری روح میں غیر محسوس حالت میں موجود رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ کسی موقع پر وہ پھر سے شعور میں آ جائیں۔ لیبنیز کہتا ہے: "یہ رجحانات پچھلے نقوش کے آثار ہیں، خواہ وہ روح میں ہوں یا جسم میں۔ لیکن ہمیں اُن کا شعور صرف اُسی وقت ہوتا ہے، جب یادداشت کسی موقع پر اُنہیں پھر سامنے لے آتی ہے۔ اگر پچھلے خیالات کا کوئی اثر باقی نہ رہتا تو یادداشت کے لئے اُنہیں محفوظ رکھنا محال ہوتا" (Nouveaux Essais, کتابِ دوم، باب 10)۔ "یہ غیر محسوس ادراکات یادداشت کے بیج محفوظ رکھتے ہیں" (ایضاً، باب 26)۔ مزید برآں وہ لاک کے برخلاف یہ موقف رکھتا ہے کہ بظاہر ہویت کی بنیاد دراصل حقیقی ہویت ہے۔ یعنی یادداشت اُسی وقت قابلِ فہم ہے، جب ہم روحانی جوہر (Spiritual Substance) کی ہویت کو تسلیم کریں، جس کی تمام کیفیات ایک سلسلے میں جڑی رہتی ہیں۔

وہ لکھتا ہے: "ایک غیر مادی وجود یا روح اپنی سابقہ ہستی کے تمام ادراکات سے محروم نہیں کی جا سکتی۔ اُس میں جو کچھ بھی پیش آ چکا، اُس کے نقوش کسی نہ کسی صورت میں باقی رہتے ہیں اور مستقبل کے کچھ آثار بھی اُس میں موجود ہوتے ہیں۔ اگرچہ اکثر وہ اِتنے مدھم ہوتے ہیں کہ واضح طور پر سمجھے نہیں جا سکتے۔ یہ تسلسل اور ادراکات کا ربط حقیقت میں فردِ واحد کی اصل ہویت قائم کرتا ہے۔ جب یہ پچھلے ادراکات شعور میں آتے ہیں تو وہ ایک اخلاقی ہویت بھی ثابت کرتے ہیں اور حقیقی ہویت کو نمایاں کر دیتے ہیں" (Nouveaux Essais, کتابِ دوم، باب 27)۔

تھامس ریڈ: ماضی کا براہِ راست علم:

اسکاٹش اور فرانسیسی نفسیاتی مکتبِ فکر نے یادداشت پر خاص توجہ دی۔ چونکہ اُن کا طریقہ "خود مشاہدہ" تھا، وہ جسمانی یا فزیولوجیکل نظریات کو رد کرتے تھے، جو اب دوبارہ مقبول ہو رہے تھے۔ اُنہوں نے مادّی تمثیل کی بجائے نفسیاتی حقائق کی نہایت عمدہ توضیحات دیں اور وہ سب مشاہدات جمع کیے، جو شعور اپنے عمل پر غور کرنے سے فراہم کر سکتا ہے۔

ریڈ کا کہنا ہے: "جس طرح شعور حال کا براہِ راست علم ہے، اُسی طرح یادداشت ماضی کا براہِ راست ادراک ہے"۔

"یادداشت ہمیشہ اِس بات کے یقین کے ساتھ آتی ہے کہ جو ہم یاد کرتے ہیں، وہ فی الواقع پیش آیا تھا۔ جیسے ادراک ہمیشہ اِس یقین کے ساتھ آتا ہے کہ جو ہم محسوس کرتے ہیں، وہ فی الواقع موجود ہے۔ یادداشت ایک اصلی قوت ہے، جو ہمیں ہمارے خالق نے عطا کی ہے، اور ہم اِس کے بارے میں کوئی اَور وضاحت نہیں دے سکتے سوائے اِس کے کہ ہم اِسی طرح بنائے گئے ہیں"۔

"ماضی کا جو علم مجھے یادداشت کے ذریعے حاصل ہے، وہ میرے نزدیک اُتنا ہی ناقابلِ توجیہ ہے، جتنا یہ ہوتا کہ اگر مجھے مستقبل کا براہِ راست علم حاصل ہوتا۔ میں اِس کا کوئی سبب نہیں بتا سکتا کہ مجھے ماضی کا علم کیوں دیا گیا اور مستقبل کا کیوں نہیں؟ سوائے اِس کے کہ میرے خالق کی یہی مرضی تھی" (On the Intellectual Powers, کتابِ سوم، ابواب 1 اور 2)۔

یوں ریڈ (Reid) یادداشت کو ایک وجدانی اور اصلی قوت قرار دیتا ہے، جس کی مزید کسی توضیح کی حاجت نہیں۔ یادداشت دراصل "پیچھے کی طرف دیکھنا" ہے، اور یہ اُتنا ہی آسان ہے سمجھنے میں، جتنا کہ "آگے کی طرف دیکھنا" یعنی مستقبل کی طرف نظریں ڈالنا۔ وہ لاک (Locke) کے اِس نظریے کو رد کرتا ہے کہ ذاتی شناخت (personal identity) یادداشت کا نتیجہ ہے۔ لیکن اِس کے برعکس یہ بھی نہیں کہتا کہ شناخت یادداشت کی بنیاد ہے۔

ریڈ کا کہنا ہے: "آپ کے پاس اِس بات کا کیا ثبوت ہے کہ کوئی ایسی مستقل "خودی" (self) موجود ہے، جس کا حق ہے کہ وہ آپ کے تمام خیالات، اعمال اور احساسات کو اپنا سمجھے؟ اِس کا جواب یہ ہے کہ اِس کا اصل ثبوت مجھے یادداشت سے ملتا ہے۔ لیکن یہ سمجھ لینا چاہئے کہ میرے کسی عمل کو یاد رکھنے سے یہ حقیقت نہیں بنتی کہ وہ عمل میں نے کیا تھا۔ بلکہ یہ یاد مجھے محض یقین دلاتی ہے کہ میں نے وہ عمل کیا تھا، لیکن میں نے وہ عمل اِس صورت میں بھی کیا ہوتا اگر مجھے وہ یاد نہ رہتا۔ یہ کہنا کہ میرا کسی کام کو یاد رکھنا یا میرا اُس پر شعور رکھنا ہی اِس بات کو حقیقت بناتا ہے کہ میں نے وہ کام کیا، مجھے اُتنا ہی بڑا مغالطہ لگتا ہے، جتنا یہ کہنا کہ میرا اِس بات پر ایمان لانا کہ دنیا پیدا کی گئی ہے، اِس بات کا سبب بنے کہ دنیا واقعی پیدا ہو گئی ہو"۔

ہملٹن (Hamilton) کا رد: "یادداشت حال کا علم ہے، اور ماضی پر ایمان":

ہملٹن ریڈ کی رائے کو محض غلط ہی نہیں بلکہ "اصطلاحی طور پر متناقض" قرار دیتا ہے۔ اُس کے مطابق یادداشت ایک فعل ہے، اور فعل ہمیشہ صرف "حال" میں ہوتا ہے۔ لہٰذا یادداشت صرف اُسی شے کو جان سکتی ہے، جو "اَب موجود" ہے، اور یادداشت میں جو چیز موجود ہوتی ہے، وہ براہِ راست ماضی کی شے نہیں، بلکہ اُس کا عکس (image) ہوتا ہے۔

ہملٹن کے مطابق: "یادداشت کا عمل صرف ایک موجودہ ذہنی کیفیت ہے، جسے ہم ایسے شعور کے ساتھ جانتے ہیں کہ یہ ایک سابقہ ذہنی کیفیت کی نمائندگی کر رہا ہے، اور اِس کے ساتھ یہ ایمان ہوتا ہے کہ یہ کیفیت فی الواقع پہلے گزر چکی ہے۔ فلسفیانہ اعتبار سے یہ دراصل ماضی کا علم نہیں، بلکہ حال کا علم اور ماضی پر ایمان ہے"۔

ہملٹن لیبنیز (Leibnitz) کی اِس رائے کی پیروی کرتا ہے کہ انسان کے ذہن میں جو تصورات ایک بار داخل ہو جائیں، وہ کبھی فنا نہیں ہوتے، بلکہ "خفیہ یا مضمر حالت" (latent state) میں باقی رہتے ہیں۔ اُس کے مطابق: "میں کسی زبان یا کسی علم کو صرف اُس وقت نہیں جانتا، جب میں وقتی طور پر اُسے استعمال کر رہا ہوں۔ بلکہ اِس لیے کہ میں جب چاہوں اُسے دوبارہ استعمال کر سکتا ہوں۔ یوں ہماری ذہنی دولت کا بیشتر حصہ شعور کی سطح سے ماوراء ہو کر ذہن کے پوشیدہ خانوں میں محفوظ رہتا ہے"۔

ہملٹن مزید کہتا ہے کہ اصل مسئلہ یہ نہیں کہ ذہنی افعال باقی کیسے رہتے ہیں، بلکہ یہ ہے کہ وہ فنا کیوں ہو جاتے ہیں؟ اِس کی توضیح وہ "مضمر ذہنی حرکات" (latent modifications) سے کرتا ہے۔ یادداشت اُس وقت مدھم ہو جاتی ہے، جب ذہن کی محدود توانائی نئی کیفیات پر صرف ہو جاتی ہے اور پرانی کیفیات کو کمزور کر دیتی ہے۔

روئے کولارڈ (Royer-Collard): "ہم صرف اپنے آپ کو یاد رکھتے ہیں":

روئے کولارڈ نے ریڈ کے نظریے کو قبول کیا، مگر بہتر الفاظ میں یوں پیش کیا: "یادداشت کی اصل اشیاء وہی ہیں، جو شعور کی اشیاء ہیں۔ درحقیقت ہم کبھی کسی شے کو یاد نہیں رکھتے، سوائے اپنی ذہنی حالتوں اور اپنے اعمال کے۔ ہم کسی ایسی چیز کو یاد نہیں رکھ سکتے، جو شعور میں براہِ راست نہ آئی ہو۔ عام خیال کے مطابق ہم کہتے ہیں: "مجھے فلاں شخص یاد ہے"۔ لیکن حقیقت میں اِس کا مطلب یہ ہے: "مجھے یاد ہے کہ میں نے فلاں شخص کو دیکھا تھا"۔ یوں دیکھنے کا عمل یادداشت کا براہِ راست موضوع ہے، جبکہ وہ شخص بذاتِ خود بالواسطہ موضوع ہے"۔

روئے کولارڈ نے ریڈ (Reid) کے نظریے کو بعض خوشگوار ترمیمات کے ساتھ اختیار کیا۔ "شعور کے مضامین ہی یادداشت کے مضامین ہیں۔ صحیح معنوں میں ہم کبھی بھی اپنے ذہن کی کیفیات اور اعمال کے سوا کسی اور چیز کو یاد نہیں رکھتے۔ ہم کسی ایسی چیز کو یاد نہیں رکھتے، جو براہِ راست شعور کا مشاہدہ نہ بنی ہو۔ یہ دعویٰ بظاہر فہمِ عامہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہم بلا جھجک

کہہ دیتے ہیں: "مجھے فلاں شخص یاد ہے"۔ لیکن یہ تضاد محض ظاہری ہے۔ "مجھے فلاں شخص یاد ہے" کا مطلب دراصل یہ ہے کہ "مجھے یاد ہے کہ میں نے فلاں شخص کو دیکھا تھا"۔ اِس لیے اُس شخص کو دیکھنے کا عمل ہی شعور اور یادداشت دونوں کا اصل موضوع ہے۔ البتہ یادداشت کے لیے دیکھنے کا عمل براہِ راست (immediate) موضوع ہے اور وہ شخص بذاتِ خود بالواسطہ (mediate) موضوع ہے۔ کیونکہ وہ حواس کے بغیر کبھی براہِ راست ادراک کا موضوع نہیں بن سکتا" (Fragments de Royer-Collard, Works of Reid, trans. by Jouffroy, IV, ص357–398)۔

روئے کولارڈ کے نظریے کو یوں خلاصہ کیا جا سکتا ہے: "ہم صرف اپنی ہی ذہنی کیفیات کو یاد رکھتے ہیں۔ یادداشت دراصل ایک طویل شدہ شعور (prolonged consciousness) ہے"۔

فیلکس راویسن (F. Ravaisson): یادداشت کی ماورائی (Metaphysical) توجیہہ:

راویسن نے، جو لیبنیز (Leibnitz) سے متاثر تھا، اِس نظریے کو زیادہ گہرا مفہوم دیا اور اِسے اپنے ماورائی اصولوں کے ساتھ مربوط کیا۔ اُس کے نزدیک یادداشت کا اصل اصول ذہن کی سرگرمی میں تلاش کرنا چاہیے۔ جن عقلی قوانین کے تحت ذہن اور کائنات دونوں چلتے ہیں، اُنہی میں ہمیں اُن تعلقات کی بنیاد تلاش کرنی ہوگی، جن کے ذریعے خیالات ایک دوسرے کو دوبارہ زندہ کرتے ہیں۔

"فراموشی (oblivion) کی وجہ مادّیت ہے، جس کے قبضے میں ہمارے حواس کسی حد تک ہیں۔ خالص روح اِس کے برعکس محض عمل ہے، اور اِسی لیے وہ وحدت ہے، دوام ہے، یاد ہے۔ وہ ہر چیز اور اپنے آپ پر ہمیشہ حاضر ہے، اپنے سامنے لگاتار، بِلارُکاوٹ، وہ سب رکھتی ہے، جو وہ ہے، جو وہ تھی، اور اگر لائبنز کی طرح بات کی جائے تو جو وہ ہوگی۔ یوں وہ سب چیزوں کو ابدیت (eternity) کی صورت میں دیکھتی ہے۔ اثباتیت (positivism) یا محض تجربیت (empiricism) کے نظریے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہماری معلومات اور یادداشت کا بنا صرف جمع شدہ محسوسات سے سمجھایا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ اُس ذہنی عمل کو بھول جاتے ہیں، جو محسوساتی عناصر سے ایک ادراک تشکیل دیتا ہے اور کئی ادراکات سے گروہ اور کُل بناتا ہے، جن کے مختلف حصے بعد میں ایک دوسرے کو یاد دلاتے ہیں" (Rapport sur la Philosophie Française au 19me siècle, ص166)۔

مختصر یہ کہ یادداشت کا اصل اصول ذہن کی سرگرمی اور اُس کی یگانگت ہے۔ جہاں تک اُن تعلقات کا سوال ہے، جن کے ذریعے خیالات ایک دوسرے کو یاد دلاتے ہیں، یہ دراصل ذہنی اعمال کے باہمی تعلقات ہیں۔ پس اگر ہم مانیں کہ ذہنی

سرگرمی کے قوانین اشیاء کے قوانین سے ہم آہنگ عقلی قوانین ہیں، تو کہا جا سکتا ہے کہ: "یادداشت اور ربطِ افکار (association) کا اصل اصول درحقیقت عقل (Reason) ہے"۔

کارتیزی نظریات کی دوبارہ تجدید: ہارٹلے (Hartley) اور چارلس بونے (Charles Bonnet):

اسکاٹ لینڈ اور فرانس کے نفسیاتی مکتبہِ فکر کے مرہونِ منت ہمیں یادداشت کے مظاہر کی عمدہ توضیحات ملتی ہیں۔ اُنہوں نے اُن خصوصیات کی نشاندہی کی، جو یادداشت کو ادراک اور تخیل سے ممتاز کرتی ہیں۔ اُس کی صفات (آسانی، مضبوطی، تیزی)، اُس کی شرائط (جسمانی، نفسیاتی، ماورائی)، اُس کا علم میں کردار، اور اُس کے قوانین (تاثر کی شدت، توجہ، تکرار، افکار کی وابستگی) بیان کیے۔ اُنہوں نے کوشش کی کہ اِن سب کو ایک عام قانون یعنی ذہن کی سرگرمی میں سمو دیں۔ لیکن جیسے جیسے علمِ حیاتیات اور جسمانیات (physiology) آگے بڑھا، کارتیزی مفروضوں کی تجدید ہوئی، جو دراصل کبھی پوری طرح ترک نہیں ہوئے تھے۔ ہارٹلے نے، جو نظریہ ربطِ افکار (associationism) کے بانیوں میں سے تھا، یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ذہنی میکانزم کا دارومدار دماغی میکانزم پر ہے، جو مادّے اور حرکت کے قوانین کے تابع ہے۔

"بیرونی اشیاء جب حواس پر اثر ڈالتی ہیں تو پہلے اُن اعصاب میں، جن پر وہ اثر انداز ہوتی ہیں، اور پھر دماغ میں، نہایت باریک و لطیف ذرّاتِ مغز (medullary particles) میں ارتعاشات (vibrations) پیدا کرتی ہیں۔ یہ ارتعاشات ایک لطیف اور لچکدار سیال (ether) اور دماغ و اعصاب کے یکساں، نرم اور فعّال مادے کی بدولت پیدا اور جاری رہتے ہیں" (Observations on Man, حصہ اوّل، قضایا 4 اور 5)۔

یہ ارتعاشات آپس میں مربوط اور ایک دوسرے سے مشتعل ہوتے ہیں، اور اِنہی سے پیدا ہونے والے تاثرات اور خیالات بھی آپس میں وابستہ ہو کر ایک دوسرے کو یاد دلاتے ہیں۔ جنیوا کے فلسفی چارلس بونے (Charles Bonnet) کا نظریہ بھی اِسی سے ملتا جلتا تھا: "دماغی حرکات خیالات کی قدرتی علامتوں کی مانند ہیں، اور اگر کوئی عقل ایسی ہو، جو اِن حرکات کو دیکھ سکے تو وہ اِنہیں ایک کتاب کی طرح پڑھ لے۔ نہ صرف خیالات کی ابتدائی تشکیل اِن حرکات پر منحصر ہے، بلکہ اِن کی دوبارہ پیداوار بھی اِسی سبب سے ہوتی ہے" (Essai de Psychologie, تعارف، حصہ دوم)۔

"ایک ایسا سیال (fluid)، جو روشنی یا ایثر کی طرح لطیف اور لچکدار ہے، اعصاب کے ریشوں کو اُسی طرح حرکت میں لے آتا ہے، جیسے وہ اصل اشیاء کی موجودگی میں آتے ہیں، اور اُن کی پوشیدہ وابستگی کے قانون کے تحت اِن ارتعاشات سے جڑے ہوئے احساسات فوراً دوبارہ زندہ ہو جاتے ہیں۔ یاد کے تازہ ہونے کی شدت ہمیشہ اِن ارتعاشات کی قوت، اِن کے تکرار کی کثرت، اور ریشوں کی ساخت پر منحصر ہوتی ہے" (ایضاً، باب XXVII)۔

ارتقائی نظریہ: یادداشت بطور ایک ہمہ گیر حیاتیاتی حقیقت:

توانائی کی تبدیلی (transmutation of energy) اور ارتقاء (evolution) کے نظریات نے یادداشت کی جسمانی توضیحات اور خود یادداشت کو ایک نئے اہم درجہ پر پہنچا دیا۔ اِس نظریے کے مطابق ذہن اور جسم، عقل اور زندگی، متوازی ارتقاء کی راہ پر چلتے ہیں۔ عضو اور فعل کا گہرا رشتہ ہے۔ فعل اپنے ضروری آلے (organ) کو پیدا کرتا ہے۔ جو بھی شخص اعصابی نظام کی پیدائش اور نشوونما کو سمجھنا چاہے، اُسے اِسی اصول کے تحت فکر کی پیدائش اور ارتقاء کو بھی بیان کرنا ہوگا۔ یہ عادت (habit) ہے، جو جسم کو بدل کر سرگرمیوں کو استحکام بخشتی ہے، اور پھر وراثت (heredity) اِن کو جبلّتوں (instincts) کے طور پر منتقل کر دیتی ہے۔ لیکن عادت اور یادداشت ایک ہی مظہر ہیں۔ اِس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ یادداشت محض ایک جسمانی مظہر نہیں، جس کی بنیاد شعور پر ہو۔ بلکہ یادداشت بذاتِ خود زندگی کے ہمہ گیر حقائق میں سے ہے۔ یہی وہ اصول ہے، جس کے ذریعے جاندار سب سے پست سے لے کر سب سے پیچیدہ اشکال تک بلند ہوتے ہیں۔

یوں یہ سوال مزید وسیع ہو گیا اور اِس کے حل کا طریقہ بھی بدل گیا۔ جیسا کہ رِبو (Ribot) کہتا ہے: "نفسیاتی یادداشت دراصل حیاتیاتی یادداشت کا ایک خاص مظہر ہے"۔ یوں بظاہر جدا "phenomena" کو تسلسل میں لا کر، حیاتیاتی مکتبِ فکر کے ماہرینِ نفسیات لاشعوری طور پر اُن ماورائی فلسفیوں کے قریب آ گئے، جو انسان کو فطرت اور ذہن کو زندگی سے الگ کر کے محض داخلی مشاہدہ (introspection) پر اکتفا کرتے تھے۔

ہربرٹ اسپنسر: یادداشت اور جبلّت کا تعلق:

اسپنسر لکھتا ہے: "جبلّت (Instinct) کو ایک طرح کی منظم یادداشت کہا جا سکتا ہے اور یادداشت کو ایک طرح کی ابتدائی جبلّت"۔ مکھی کا موم کا چھتہ بنانا، ایسی بیرونی نسبتوں کے مطابق ہے، جو اِتنی بار تجربے میں آئی ہیں کہ گویا نامیاتی طور پر یادداشت میں محفوظ ہو گئی ہیں۔ دوسری طرف عام یادداشت میں نفسی کیفیتوں کا ایک ربط ہوتا ہے، جو تکرار سے مضبوط ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ ناقابلِ انقطاع اور خودکار جبلّت کے قریب جا پہنچتا ہے۔

اسپنسر مزید وضاحت کرتا ہے: "یادداشت اُس وقت پیدا ہوتی ہے، جب نفسی کیفیتوں میں ایسا ربط قائم ہوتا ہے، جو ابھی ناقص طور پر خودکار ہے۔ لیکن جیسے جیسے یہی روابط کثرتِ تکرار سے خودکار اور "نامیاتی طور پر درج" ہو جاتے ہیں، وہ یادداشت کا حصہ نہیں رہتے۔ مثال کے طور پر کوئی شخص یاد نہیں رکھتا کہ جس چیز کو وہ دیکھ رہا ہے، اُس کا ایک مخالف رُخ بھی ہے۔ یا یہ کہ بصری تاثّر کی ایک خاص تبدیلی فاصلے کی نشاندہی کرتی ہے۔ یا یہ کہ حرکت کرتی چیز ایک جاندار ہے۔ یہ سب

چیزیں شعوری یادداشت میں نہیں آتیں، بلکہ جبلّتی طور پر "محفوظ" ہیں (Principles of Psychology, I, Ch. VI, pp. 15, 450)۔

تھیوڈولف رِبو: یادداشت بطور مادہِ حیاتی کا عمومی فنکشن:

رِبو (Ribot) کے نزدیک یادداشت کی وضاحت جدید فزیولوجیکل اصولوں کے تحت اِس طرح کی جاسکتی ہے۔ عام استعمال میں یادداشت کے تین اجزاء ہیں؛

1۔ حفظ (Conservation)

2۔ اعادہ (Reproduction)

3۔ ماضی میں تحدید (Localization in the past)

پہلے دو اجزاء لازمی ہیں۔ جبکہ تیسرا (یعنی "ماضی میں کسی تجربے کی تحدید") مکمل یادداشت کا حصہ تو ہے، لیکن اِس کے بغیر بھی یادداشت اپنی ذاتی (subjective) حیثیت میں باقی رہتی ہے۔ یادداشت کے مظاہر غیر جاندار دنیا اور نباتاتی دنیا تک میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن جاندار دنیا میں عضلاتی اور بالخصوص عصبی بافتیں (nervous tissues) یاد رکھنے اور دہرانے کی خصوصیات سب سے زیادہ واضح طور پر ظاہر کرتی ہیں۔ اصل "نامیاتی یادداشت" وہ حرکات ہیں، جو بار بار کے تجربے سے بے شعوری طور پر انجام دی جاتی ہیں (جیسے چلنا، لکھنا، دیکھنا وغیرہ)۔

رِبو کے مطابق یادداشت کی حیاتیاتی بنیادیں یہ ہیں؛

1۔ اعصابی خلیات میں ایک خاص تغیّر (modification)

2۔ اِن عناصر کے درمیان ایک خاص ارتباط (connexion)

یہی روابط بعد میں مختلف حالتوں کو دہرانے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ شعور (Consciousness) جب اِس پورے عمل میں شامل ہوتا ہے، تو وہی نامیاتی یادداشت "نفسیاتی یادداشت" (Psychical Memory) بن جاتی ہے (Th. Ribot, Diseases of Memory, Eng. trans., International Scientific Series, esp. pp. 10, 19, 40, 45)۔

یادداشت کا نفسیاتی امتیاز: پہچان (Recognition):

نفسیاتی یادداشت کی خصوصیت یہ ہے کہ ہم کسی کیفیتِ شعور کو پہچانتے ہیں اور اُسے اپنی ذات سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اپنی مختلف کیفیتوں کو کس طرح ایک دوسرے سے مربوط کر کے "اپنی" قرار دیتے ہیں؟ جان اسٹوارٹ مل نے اِسے یوں بیان کیا: "یا تو ایک ایسی ہستی موجود ہے، جو اپنے مسلسل حالات کو سمجھتی اور اُن کی رہنمائی کرتی ہے۔ یا پھر ہمیں یہ ماننا ہوگا کہ صرف احساسات کی ایک لڑی ہے، جو خود کو بطورِ لڑی پہچان سکتی ہے" (Mill, Examination of Hamilton, p. 235)۔

رِبو نے اِس سوال کو یوں بدلا: "یادداشت میں کسی شے کو وقت کے ساتھ کیسے مربوط کیا جاتا ہے؟" اُس کی وضاحت کے مطابق: "ہر کیفیتِ شعور ایک خاص دورانیہ رکھتی ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ موجودہ کیفیت اپنے "آگے" آنے والے اور "پیچھے" گزرے ہوئے دونوں سے ربط رکھتی ہے"۔

ٹاین (Taine) کے الفاظ میں: "تصویر ماضی کی لکیر پر آگے پیچھے حرکت کرتی ہے، یہاں تک کہ ایک مقام پر ٹھہر جاتی ہے" (Taine, De l'Intelligence, II, Ch. 2, §7)۔ ہم وقت میں مقام ایسے طے کرتے ہیں، جیسے مکان میں کرتے ہیں۔ یعنی ایک "ثابت نقطہ" کے حوالے سے، اور وقت میں یہ نقطہ "حال" ہے۔ ماضی کے فاصلے کا اندازہ ہم اِس بنا پر لگاتے ہیں کہ کتنے یادداشت کے مراحل درمیان میں حائل ہیں۔

رِبو کا نتیجہ یہ ہے: "یادداشت دراصل وقت میں دیکھنے (a vision in time) کے مترادف ہے" (Ribot, Diseases of Memory, p. 49, 61)، اور مزید: "یادداشت کی ایک شرط فراموشی (forgetfulness) بھی ہے۔ اگر بے شمار کیفیات بالکل محفوظ رہتیں تو یاد کرنا ناممکن ہوتا"۔

امراضِ یادداشت اور نظریے کی توثیق:

رِبو نے اپنی کتاب (Diseases of Memory) میں بتایا کہ امراضِ یادداشت اُس کے حیاتیاتی نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ مثلاً؛

1۔ جزوی نسیان (Partial Amnesia): کسی مخصوص زبان، الفاظ کے طبقے، یا ایک گروہ کی یادداشت کا زوال ظاہر کرتا ہے کہ "یادداشتیں کئی ہیں"، نہ کہ ایک۔

2۔ ترقی پذیر نسیان (Progressive Amnesia): یادداشت بتدریج مٹتی ہے، اور اِس کا قانون یہ ہے کہ زوال "غیر مستحکم سے مستحکم" کی طرف بڑھتا ہے۔ سب سے پہلے حالیہ یادداشتیں (کمزور ربط والی) جاتی ہیں، آخر میں وہ جبلّتی اور حسی یادداشت

باقی رہتی ہے جو حیاتی وجود کا لازمی حصہ ہے۔ جب یادداشت بحال ہوتی ہے تو یہ اُلٹ ترتیب میں لوٹتی ہے (Ribot, Diseases of Memory, pp. 121–122)۔

نتیجہ: میکانیکی نظریہ اور اُس کی حدود:

اِس تاریخی و سائنسی جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ یادداشت کی نفسیات اور فزیولوجی میں نمایاں ترقی ہوئی ہے۔ عادت (Habit) اور یادداشت کا تعلق، فزیولوجیکل شرائط، نفسیاتی قوانین، امراضِ یادداشت کے مراحل، یہ سب اب بہتر سمجھے گئے ہیں۔ لیکن آخر میں سوال باقی رہ جاتا ہے۔ یادداشت وقت کے تصور کو شامل کرتی ہے۔ یہ ذاتی ہویت (personal identity) کو بھی فرض کرتی ہے۔ لہٰذا میکانیکی قوانین سب کچھ واضح کر دیتے ہیں سوائے یادداشت کے اصل وجود کے۔ مصنف کا آخری نکتہ یہ ہے کہ "میموری کے عمل کو سب کچھ میکانیکی قوانین سے سمجھایا جاسکتا ہے، مگر یادداشت کو نہیں (nisi ipsam memoriam) ماسوائے خود یادداشت کے"۔

باب ششم
تصورات کا باہمی ربط
(The Association of Ideas)

ارتباطِ تصورات یا خیالات کے باہمی ربط سے مراد وہ بنیادی قانون ہے، جس کے تحت خیالات، اپنی اصل اشیاء کی غیر موجودگی میں، ایک دوسرے کو جگاتے اور آپس میں جڑ جاتے ہیں، خواہ وہ یادداشت میں ہوں یا تخیل میں۔ جیسا کہ ریڈ (Reid) کہتا ہے "Association of Ideas" کا عنوان پوری طرح درست نہیں، کیونکہ صرف خیالات ہی نہیں بلکہ ارادے، جذبات اور ذہنی اعمال کی تمام اقسام اِسی قانون کے مطابق ایک دوسرے سے جُڑتی ہیں: "ایک خیال ایک فیصلے کو جگاتا ہے۔ یہ فیصلہ ایک جذبہ پیدا کرتا ہے۔ اِس جذبے سے ایک ارادہ جنم لیتا ہے۔ ارادہ مزید دوسرے فیصلوں کو ابھارتا ہے، اور یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ اِس طرح ذہنی کیفیات کی تمام اقسام ایک دوسرے سے مربوط اور متقابل طور پر ایک دوسرے کو یاد دلاتی ہیں"۔

اِس قانون کی تاریخ خاصی دلچسپ ہے۔ کیونکہ ابتدا میں اِسے صرف یادداشت اور تخیل کے ساتھ منسوب کیا گیا تھا۔ مگر وقت کے ساتھ ساتھ یہ قانون گویا پوری عقلانیت کی دنیا پر حاوی ہو گیا۔ برطانوی مکتبِ فکر "ارتباطِ تصورات" (the Association of Ideas) کے نزدیک یہی عقل کا سب سے عام قانون ہے۔ وہ قانون، جو ذہنی مظاہر کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی کو واضح کرتا ہے، اور جس کی بدولت تجزیے کے ذریعے شعور کے بنیادی حقائق تک پہنچنا، اور ترکیب کے ذریعے اُن کے بتدریج ارتقا کا سراغ لگانا ممکن ہو جاتا ہے۔

افلاطون: حسی یاددہانی (Empirical Reminiscence):

افلاطون پہلا شخص تھا، جس نے اِس قانون کی طرف توجہ دلائی۔ اُس کے نزدیک "عقل" دراصل ازلی تصورات (Ideas) کی یادآوری ہے۔ ایک ایسی تجدید، جو ہمارے اندر کے فطرتی علم کو دوبارہ جگا دیتی ہے۔ لیکن اِس کے ساتھ ایک حسی یا تجرباتی یادآوری بھی ہے، جو رائے (opinion) کے دائرے میں عقلی یادآوری سے مشابہ ہے۔

فیڈو (Phaedo) میں افلاطون تجرباتی یادآوری کے قوانین سے چلتے چلتے عقلی یادآوری کے قوانین تک پہنچتا ہے:
"اور یہ علم یا یادآوری کس نوعیت کی ہے؟ کیا کوئی شخص، جو کسی چیز کو دیکھے یا سنے یا کسی بھی طرح محسوس کرے، صرف اُسی چیز

کو ہی نہیں جانتا۔ بلکہ کسی اَور شے کا بھی تصور کر لیتا ہے، جو اُسی نوعیت کا علم نہیں رکھتی بلکہ کسی دوسری نوعیت کے علم کا موضوع ہے، تو کیا ایسا شخص یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اُس چیز کو یاد کر رہا ہے، جس کا اُس نے تصور کیا ہے؟"(Phaedo, 73)۔

یہاں افلاطون تصورات کے باہمی ربط کی عمومی نوعیت بیان کرتا ہے اور دو مثالیں دیتا ہے:

1۔ ایک عاشق جب اپنے محبوب کی کوئی چیز (مثلاً ستار یا کوئی لباس) دیکھتا ہے، تو فوراً اُس محبوب کی یاد دل میں جاگ اُٹھتی ہے۔

2۔ اِسی طرح کوئی سمیاس (Simmias) کو دیکھ کر کیبیس (Cebes) کو یاد کر سکتا ہے۔

یہ وہی ہے، جسے آج ہم "قانونِ زمانی قربت" (Law of Contiguity) کہتے ہیں۔ اِسی طرح مشابہت (Similarity) کے قانون کی طرف بھی اشارہ ہے۔ افلاطون آخر میں کہتا ہے: "یادآوری اشیاء سے حاصل ہو سکتی ہے، چاہے وہ ایک جیسی ہوں یا مختلف"(Phaedo, 73d)۔ تاہم یہ ماننا پڑے گا کہ اگرچہ افلاطون نے اِن حقائق کو صحیح مشاہدہ کیا، مگر پوری وضاحت کے ساتھ بیان نہ کر سکا۔

ارسطو: یادداشت اور یادآوری کا اصول: باہمی ربط کے قوانین:

اِس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے ارسطو نے اپنی غیر معمولی مشاہداتی قوت کا ثبوت دیا۔ ہملٹن کے مطابق (Reid's Works, Note D) ارسطو نے باہمی ربط کے تین بڑے قوانین دریافت کیے؛

1۔ مشابہت (Resemblance)

2۔ تضاد (Contrast)

3۔ زمانی قربت (Contiguity)

اے۔ بین (A. Bain) بھی اِسی سے اتفاق کرتا ہے (Aristotle's Psychology: The Senses and the Intellect, Appendix)۔ ارسطو نے یادداشت (mnēmē / μνήμη) اور یادآوری (anamnesis / ἀνάμνησις) میں فرق کیا۔ مثلاً؛

1۔ یادداشت: ایک غیر ارادی یا خود بخود سابقہ تاثرات کا اُبھر آنا۔

2۔ یادآوری: کسی سابقہ معرفت کو دوبارہ پانے کی شعوری کوشش اور اِرادے سے کی جانے والی کاوش۔ یہ صرف انسان سے مخصوص ہے، کیونکہ انسان ہی فیصلہ اور غور و فکر کی صلاحیت رکھتا ہے۔

سوال یہ تھا: "کسی کھوئی ہوئی معرفت کو دوبارہ کیسے پایا جا سکتا ہے؟" اِس کا جواب ارسطو نے تصورات کے باہمی ربط میں تلاش کیا۔ اُس کے مطابق مظاہر ایک ترتیب میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ جسم پر اُن کے اثرات حرکتوں کی صورت اختیار

کرتے ہیں، اور ذہن میں وہی سلسلہ تصورات اور تصاویر کی شکل میں منعکس ہوتا ہے۔ یوں ادراکات عموماً اُسی ترتیب میں دوبارہ ابھرتے ہیں، جس ترتیب میں وہ حاصل کیے گئے تھے۔ بعد والے، پہلے والے کی پیروی کرتے ہیں، یا تو ضروری ربط (ex anankēs) کے باعث یا زیادہ تر عادت (exei epi to polu) کی بنا پر۔

تصورات کے باہمی ربط کا تسلسل:

عادت سے جنم لینے والے سلسلے میں "بعد والا" (consequent) اپنے "پہلے والے" (antecedent) سے یا تو مشابہ ہوتا ہے "καθ' ὁμοιον" (مشابہت) یا اِس کے برعکس "τῷ ἐναντίῳ" (تضاد)، یا پھر اِس کے ساتھ ایک ساتھ محسوس کیا گیا ہوتا ہے، یعنی "τῷ συνεχῆ" (زمانی و مکانی قربت)۔ یہ دیکھنا آسان ہے کہ خیالات کے درمیان یہ تعلقات یادآوری (reminiscence) کو کس طرح ممکن بناتے ہیں۔ ہم مطلوبہ خیال کو پانے کے لیے کسی ایسے پہلے والے تصور سے آغاز کرتے ہیں، جو اُس سے جڑا ہوا ہو۔ پھر ایک یاد سے دوسری یاد کی طرف بڑھتے ہیں۔ یہاں تک کہ اُس خیال تک پہنچ جاتے ہیں، جس کی ہمیں تلاش ہے۔ مثال کے طور پر، جب ہم کوئی بھولی ہوئی سطر یا مصرع یاد کرنا چاہتے ہیں تو پہلا لفظ دہرانے سے آغاز کرتے ہیں۔ بے شک ایک ہی پہلا لفظ مختلف اوقات میں مختلف نتائج جگا سکتا ہے۔ لیکن عموماً وہی یاد آتا ہے، جو ماضی میں عادتاً اُس کے بعد آتا رہا ہو۔ ہملٹن کے الفاظ میں ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں (Luigi Ferri, Theories of Association, p. 340)۔

ارسطو نے جان لیا تھا کہ ذہنی حرکات کی دوبارہ پیداوار میں بعد والا اپنے پہلے والے سے جُڑا ہوتا ہے۔ اُس نے یہ بھی دیکھا کہ دوبارہ پیدا ہونے والی حرکات اُن حرکات سے ملتی جلتی ہیں، جو ابتدائی ادراک کے وقت ہوتی ہیں، اور ساتھ ہی یہ بھی کہ تصورات کا ربط اور اشیاء کا ربط ہم آہنگ ہوتا ہے۔ اُس نے ذہنی تصاویر کے سلسلے میں ضروری اور اتفاقی (عادت سے پیدا ہونے والے) ربط میں فرق کیا۔ اُس نے نشان دہی کی کہ یاد کرنے کی سہولت خیالات کی ترتیب کے تابع ہے۔ یہ بھی کہ رضاکارانہ اور غیر ارادی یادآوری میں فرق قائم کرنے کے بعد اُس نے یادوں کی عام پیداوار کے قوانین کو تین اصولوں پر محدود کر دیا، یعنی مشابہت، تضاد، اور مکانی / زمانی قربت۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تصورات کا باہمی ربط ایک آفاقی قانون ہے، جو غیر ارادی یادداشت پر بھی حکومت کرتا ہے اور رضاکارانہ انسانی یادداشت پر بھی۔ فرق یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک یادآوری (active memory) کی خصوصیت یہ نہیں کہ وہ صرف ذہنی تصاویر کو جوڑتی ہے، بلکہ یہ کہ وہ ایک خاص مقصد کے ساتھ اِن قوانین کو بروئے کار لاتی ہے۔

سٹوئیکس (Stoics): مشابہت کا قانون، اپی کیوری: باہمی ربط کا دوہرا کردار:

رواقی/سٹوئیک فلسفیوں کے نزدیک عقل کی توضیح خالصتاً تجرباتی تھی۔ عمومی تصورات (προλήψεις/anticipations) کی تشکیل، استدلال کے اصول، سب کے سب باہمی ربط کے قوانین سے بیان کیے گئے۔ دیوجینس لائیر تیوس (D.L. VII, 52–53) کے مطابق: "ہمارے تمام خیالات یا تو براہِ راست ادراک سے پیدا ہوتے ہیں، یا مشابہت سے، یا قیاس (analogy) سے، یا جابجائی (transposition) سے، یا امتزاج (combination) سے، یا تضاد (opposition) سے۔ براہِ راست ادراک میں ہم وہ چیز جانتے ہیں، جو حواس کا موضوع ہے۔ مشابہت کے ذریعے وہ چیزیں، جن کی بنیاد موجودہ حسی تجربہ ہے (مثلاً سقراط کے مجسمے کو دیکھ کر سقراط کا تصور کرنا)۔ قیاس کے ذریعے یا تو کسی چیز کے تصور کو بڑا کر کے (جیسے ٹائیٹوس یا سائکلوپس) یا چھوٹا کر کے (جیسے پگمی)۔ جابجائی میں ہم آنکھوں کو انسان کے سینے پر فرض کر لیتے ہیں۔ امتزاج میں کینٹور (centaur) کا تصور بنا لیتے ہیں۔ تضاد میں ہم موت کے بارے میں سوچتے ہیں"۔

اِسی طرح سِیسرو (Cicero) بھی کہتا ہے کہ پرولیپسیز (anticipations) چار طریقوں سے وجود میں آتی ہیں؛

1۔ تجربے سے (عمومی تصورات جیسے سرخ، سفید وغیرہ)

2۔ امتزاج سے

3۔ مشابہت سے

4۔ قیاس سے

اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رواقیوں نے مشابہت کے قانون کو سب سے زیادہ اہمیت دی، خواہ وہ سادہ مشابہت ہو، قیاس ہو، یا مختلف عناصر میں ربط تلاش کرنا۔

اپی کیوری فلسفہ زیادہ براہِ راست تجربیت پسند تھا۔ اُن کے نزدیک تمام علم کی بنیاد حسیات (sensation) ہیں۔ دیوجینس (D.L. X, 32, 33) کے مطابق: "ہر تصور یا تو براہِ راست حواس سے پیدا ہوتا ہے، یا پھر مشابہت، تناسب، یا امتزاج کے نتیجے میں"۔ اپی کیورس کے نزدیک "πρόληψις" (antecedent notions/notitia rerum) محض بار بار محسوس کی جانے والی چیزوں کی یادداشت ہے۔ مثال کے طور پر "انسان ایسا جاندار ہے"، یہ تصور پہلے کے حسی تجربات سے اخذ ہوتا ہے۔ جب ہم لفظ "انسان" بولتے ہیں تو حواس کے سابقہ عمل کے نتیجے میں ایک ذہنی تصویر فوراً ابھر آتا ہے۔ یوں اپی کیورس کے نزدیک عقل مکمل طور پر "ربطِ تصورات" (Association of Ideas) کا نتیجہ ہے۔ پہلے حسیات، پھر اُن سے ابھرنے والے عمومی تصورات کے ذریعے (analogies, resemblances, combinations)، پھر انہی عمومی

تصورات کو خاص مواقع پر لاگو کرنا۔ مثلاً اگر ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہے کہ دور کوئی جانور گھوڑا ہے یا بیل، تو پہلے ہمارے ذہن میں "گھوڑا" اور "بیل" کے عمومی تصورات موجود ہونے چاہئیں، جو پچھلے تجربات سے اخذ کیے گئے تھے۔

اپی کیورس کے نزدیک باہمی ربط کا دوہرا کردار ہے۔ یہی وہ ذریعہ ہے، جس سے ہم حسی تجربات سے عمومی تصورات اخذ کرتے ہیں۔ یہی ذریعہ ہے، جس سے ہم اِن عمومی تصورات کو مخصوص کیسز پر لاگو کرتے ہیں۔ یہی اصول بعد کے جدید تجربیت پسندوں (empiricists) کے نظریے سے ہم آہنگ ہے۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ خیالات کے ارتباط (association of ideas) کا قانون قدما سے مخفی نہ تھا، اور یہ کہ رواقی (Stoic) اور اپی کیوری (Epicurean) مکاتبِ فکر کے نظریۂ معرفت میں اِس قانون نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ تاہم اِن مکاتب نے اپنی توجہ زیادہ تر مشابہت یا مماثلت (similarity) پر مبنی ارتباط پر مرکوز رکھی۔ نہ تو اُنہوں نے اِن قوانین کی کوئی باقاعدہ درجہ بندی کرنے کی کوشش کی اور نہ ہی اِن کو کسی آفاقی قانونِ فکر سے مربوط کیا۔ صرف ارسطو نے اِس مسئلے کا ایک نفسیاتی حل پیش کیا، مگر اُس کے بعد آنے والے اِس کو نہ اپنا سکے اور نہ آگے بڑھا سکے۔ یہ کام جدید فلسفہ کے سپرد رہا۔

ڈیکارٹ (Descartes): خیالات کا ارتباط ذہن اور جسم کے تعلق پر مبنی ہے: فزیالوجیکل نظریہ:

کارتیزی مکتب کے نزدیک تجربہ صرف ایک مبہم علم تھا، جو جسم و روح کے اتحاد پر موقوف ہے۔ خیالات کا ارتباط، بالکل یادداشت کی طرح (جیسا کہ اوپر بیان ہوا)، اِس اتحاد کے قوانین میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ یوں یہ دونوں مسائل کارتیزی فلاسفہ کے نزدیک خلط ملط ہو گئے، اور اُنہوں نے ارتباطِ خیالات کو بھی یادداشت ہی کی طرح ایک نفسیاتی اور حیاتیاتی حقیقت مانا۔ ڈیکارٹ کہتا ہے: "خون کے تمام لطیف و نہایت باریک ذرّات، جو قلب کی حرارت سے لطیف ہو جاتے ہیں، بڑی مقدار میں مسلسل دماغ کی گہاؤں میں داخل ہوتے رہتے ہیں۔ یہ باریک ترین اجزاء حیوانی ارواح (animal spirits) کہلاتے ہیں" (Passions, I, A, 10)۔

بیرونی اشیاء کے محرک سے یہ حیوانی ارواح مختلف سمتوں میں حرکت کرتی ہیں، اور جب یہ دماغ کی مختلف نہروں میں پھیل جاتی ہیں تو صنوبری غدود (pineal gland) تک پہنچتی ہیں، جو روح کا مقام ہے۔ یہاں سے احساسات جنم لیتے ہیں۔ لیکن ڈیکارٹ مزید کہتا ہے کہ "یہ نوٹ کرنا ضروری ہے کہ وہ تمام چیزیں، جو روح اعصاب کے ذریعے محسوس کرتی ہے، وہی محض حیوانی ارواح کے اتفاقی بہاؤ سے بھی اُس کے سامنے پیش کی جا سکتی ہیں" (Passions, I, A, 26)۔

جب اعصابی ارتعاش بار بار دہرایا جاتا ہے تو دماغی مادہ میں ایک مخصوص راستہ بنتا ہے، جس پر بعد میں حیوانی ارواح زیادہ آسانی سے چلتی ہیں۔ اِس طرح ذہن میں وہی تصویر یا تصور پھر بیدار ہو جاتا ہے، جو پہلے کے احساس سے پیدا ہوا تھا۔

مالبرانش(Malebranche): دماغ میں راستے اور اُن کا خیالات سے تعلق: خیالات کے باہمی روابط:

کارتیزی نظریہ کو مالبرانش اور اسپنوزا نے مزید ترقی دی اور اُسے خیالات کے ارتباط پر لاگو کیا۔ مالبرانش کے مطابق نہ جسم روح پر اثر انداز ہوتا ہے اور نہ روح جسم پر۔ "اِن دونوں میں واحد تعلق ایک قدرتی اور باہمی مطابقت ہے، جو دماغ میں موجود نقوش اور ذہن کے خیالات کے درمیان پائی جاتی ہے"(Recherche de la Vérité, 1st Part, V)۔ یوں مسئلہ دو پہلوؤں کا حامل ہے؛

1۔ دماغی نقوش اور خیالات کے مابین تعلق کے قوانین۔

2۔ خود اِن نقوش کے مابین تعلق، اور اِس کے نتیجے میں خیالات کے باہمی ارتباط کے قوانین۔

مالبرانش اِن تعلقات کے اسباب کو تین میں تقسیم کرتا ہے؛

1۔ زمانے کی یکسانیت(Identity of Time): مثال کے طور پر اگر جب میرے ذہن میں "خدا" کا تصور آیا تو عین اُسی وقت میرے دماغ پر لفظ "یاہ"(Jah) کے حروف یا اُس کی آواز کا اثر بھی ہوا، تو بعد میں جب وہی حروف یا آواز ذہن میں لوٹیں گے تو لازمی طور پر خدا کا تصور بھی ذہن میں آجائے گا۔

2۔ انسانی ارادہ(Human Will): یہ پہلا سبب ہمیشہ دوسرے پر مقدم ہے۔ مثال کے طور پر زبان۔ اگر انسانی ارادہ مستقل نہ ہوتا تو الفاظ اور خیالات کے درمیان رشتہ محض اتفاقی اور عارضی ہوتا۔

3۔ فطرت یا خالق کی اٹل مشیت(Divine Institution): یعنی کچھ تعلقات ایسے ہیں، جو انسان کے ارادے پر نہیں بلکہ براہِ راست قدرتی ہیں۔ جیسے "درخت" دیکھنے سے لازماً درخت کا تصور ذہن میں آتا ہے۔ یہ تعلقات سب سے مضبوط ہیں اور انسانی زندگی کی بقا کے لیے ضروری ہیں۔

چونکہ دماغی نقوش اور خیالات اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، اِس لیے یہ براہِ راست ایک دوسرے پر اثرانداز نہیں ہوسکتے۔ مگر نظریہ عللِ بالعرض(occasional causes) کے مطابق ہر جسمانی حرکت کے موقع پر ایک ذہنی حرکت ضرور پیدا ہوتی ہے، اور اِس کے برعکس بھی۔ یوں دماغی نقوش اور خیالات میں مستقل تعلق پایا جاتا ہے، جو اِنہی تین اسباب پر مبنی ہے۔ مثلاً؛ زمانے کی یکسانیت، انسانی ارادہ، اور خدائی مشیت۔

اب آیئے ارتباطِ خیالات کو اُس کے حقیقی معنی میں دیکھتے ہیں۔ "یہ تعلق اِس بات پر مبنی ہے کہ دماغ میں پڑنے والے نقوش اِس طرح ایک دوسرے سے جُڑے ہوتے ہیں کہ اُن میں سے کوئی ایک دوبارہ ابھرے تو وہ تمام نقوش بھی لازماً واپس آجاتے ہیں، جو اُسی وقت ثبت ہوئے تھے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص کسی عوامی تقریب میں شریک ہو اور اُس کے تمام

حالات وہاں موجود اہم شخصیات، وقت، جگہ، دن اور دیگر جزئیات دیکھے، تو بعد میں صرف اُس تقریب کی جگہ یا کسی معمولی سے جُزیئے کو یاد کرنے پر بقیہ سب تفصیلات بھی اُس کے ذہن میں واپس آ جائیں گی۔ اِس ارتباط کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمام نقوش ایک ہی وقت میں دماغ پر پڑے تھے۔ لہٰذا جب ایک نقش دوبارہ پیدا ہوتا ہے تو باقی بھی لازماً اُس کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ حیوانی ارواح اُنہی راستوں پر زیادہ آسانی سے چلتی ہیں، جو اِن نقوش کے سبب ایک ہی وقت میں کھلے تھے۔ یہی یادداشت اور وہ جسمانی عادات پیدا کرنے کا سبب ہے، جو ہمیں حیوانات کے ساتھ مشترک ہیں" (Recherche de la Vérité, Ibid.)۔

مالبرانش نے زمانے کی یکسانیت کے ساتھ ساتھ اُس اصول کو بھی نوٹ کیا، جسے بعد کے "Associationists" نے "قانونِ مماثلت" (law of similarity) کہا۔ مگر اُس کے نزدیک یہ زیادہ تر ہمارے خیالات میں خلط اور دھوکا پیدا کرنے کا ذریعہ تھا۔ "ہم چیزوں کو اُتنی ہی وضاحت سے تصور کرتے ہیں، جتنے گہرے اور بار بار کے نقوش دماغ میں ثبت ہوں۔ جب حیوانی ارواح اُن پر بار بار گزرتی ہیں تو یہ راستے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ کھلے اور آسان ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ جب روح کسی نئے تصور کے لیے کوئی نقش بنانا چاہتی ہے تو حیوانی ارواح مزاحمت کی وجہ سے اکثر پرانے اور مانوس نقوش میں مڑ جاتی ہیں۔ اِسی لیے بعض کم نظر لوگ چاند میں چہرہ دیکھ لیتے ہیں۔ کیونکہ ہم چہروں کو اکثر دیکھتے ہیں اور ارواح فطری طور پر اُن راستوں میں زیادہ سہولت سے داخل ہوتی ہیں، جو چہرے کے تصورات سے جُڑے ہیں" (Rech. de la Vérité II, I, Part II, Ch. II)۔

مختصر یہ کہ دماغ میں راستے کھچے ہوتے ہیں۔ جب حیوانی ارواح کوئی نیا راستہ بنانے نکلتی ہیں اور اُن کا ٹکراؤ کسی پرانے اور کھلے راستے سے ہوتا ہے، تو وہ زور کے ساتھ اُسی طرف کھنچ جاتی ہیں۔ یوں مماثلت پر مبنی ارتباط پیدا ہوتا ہے، جیسے کہ ذہن "چاند" کے تصور سے "چہرے" کے تصور کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ آخر کار یہ مماثلت پر مبنی ارتباط بھی زمانے کی یکسانیت پر مبنی ارتباط کی ایک شکل ہے۔ دو خیالات اِس لیے ایک دوسرے کو جگاتے ہیں کہ اُن میں کوئی مشترکہ عنصر موجود ہوتا ہے، اور یہ مشترکہ عنصر ماضی میں ایک ہی وقت میں ذہن پر وارد ہوا تھا۔ یہی وہ نظریہ ہے، جسے بعد میں ہملٹن نے قانونِ تکمیل (law of redintegration) کہا۔

مالبرانش: جدید ارتباطی نظریے کا پیش رو:

مالبرانش نے نہ صرف ارتباط کے قوانین کی نشاندہی کی اور اُن کی ایک ذہین حیاتیاتی (physiological) توضیح دی، بلکہ وہ حقیقت میں جدید ارتباطیت (modern associationism) کا پیش خیمہ تھا۔ اُس کی فکر میں دو بڑے اصول نمایاں ہیں؛

1۔ وہ مظاہر، جو بظاہر سادہ معلوم ہوتے ہیں، دراصل پیچیدہ ہیں۔

2۔ تعلیل (causality) کو محض مسلسل توالی (constant succession) تک محدود کرنا۔

مثال کے طور پر حسی اوہام (illusions of the senses) میں اُس نے وہی طریقہ اختیار کیا، جسے بعد میں مل (Mill) نے نفسیاتی طریقہ (psychological method) کہا، جو باطنی طریقہ (introspective method) کے برعکس ہے۔ سوال یہ ہے کہ چاند ہمیں افق پر بلند مقام کے مقابلے میں زیادہ بڑا کیوں دکھائی دیتا ہے؟ بظاہر یہ ایک سادہ سا حسی ادراک ہے۔ مگر حقیقت میں چاند بڑا اِس لیے دکھائی دیتا ہے کہ ہم اُسے زیادہ دور سمجھتے ہیں۔ یہ ایک غیر شعوری اور فطری حکم ہے، جو کئی سابقہ تجربات پر مبنی ایک پیچیدہ عمل ہے۔

مالبرانش علّت (causality) کا انکار تو نہیں کرتا، لیکن اُس کا اصرار ہے کہ علّت کہیں بھی پائی جاتی ہے تو وہ صرف خدا میں ہے، جو کائنات میں واحد فاعل ہے۔ اِس لیے اُسے یہ بتانا پڑتا ہے کہ یہ دھوکا کیوں ہوتا ہے کہ ہم تعلیل کو اجسام یا اپنے ذہن پر بھی منسوب کرتے ہیں۔ اُس کے دلائل وہی ہیں، جو بعد میں ہیوم (Hume) نے پیش کیے۔ ہیوم کی طرح اُس نے بھی تعلیل کو محض مسلسل توالی میں تحلیل کر دیا۔

حقیقی سبب کے لیے ضروری ہے کہ ہم اُس کے اور اُس کے مسبّب کے درمیان ایک لازمی تعلق کو محسوس کریں۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا ہم کبھی ایسا حقیقی اور فعلی تعلق براہِ راست دیکھ پاتے ہیں؟ کیا مادی مظاہر میں ہم مخلوق کی کوئی حقیقی تخلیقی قوت محسوس کر سکتے ہیں؟ فرض کیجیے کہ ایک گیند حرکت کر رہی ہے اور اپنی حرکت کے راستے میں ایک دوسری گیند سے ٹکراتی ہے، جو ساکن ہے۔ تجربہ ہمیں بتاتا ہے کہ یہ دوسری گیند لازماً حرکت کرے گی اور اُتنی ہی مقدار میں جتنی کہ صحیح حساب سے ناپی جا سکتی ہے۔ (ساتواں مکالمہ مابعد الطبیعیات) لیکن تجربہ مجھے یہ نہیں بتاتا کہ پہلی گیند ہی دوسری کو حرکت دیتی ہے۔ کیا ہمیں زیادہ کامیابی ہو گی اگر ہم چیزوں کے بجائے اپنی ذات کو دیکھیں؟

"چونکہ انسان اپنی کوششوں کے شعور سے اندرونی طور پر متاثر ہوتا ہے، اِس لیے وہ سمجھتا ہے کہ روح ہی جسمانی حرکات کی حقیقی علت ہے۔ لیکن میری خواہش اور میرے بازو کی حرکت میں کیا ربط ہے؟ اُس روحانی عمل اور حیوانی ارواح کی اُس حرکت میں کیا تعلق ہے، جو لاکھوں راستوں میں سے کسی ایک اعصاب کے راستے کو اختیار کرتی ہیں، جن سے میں ناواقف ہوں، تاکہ اَن گنت حرکات کے ذریعے، جن کی میں خواہش نہیں کرتا، میری اُس خاص حرکت کو وجود میں لائے، جس کی میں خواہش کرتا ہوں؟" (Recherche de la Vérité, پندرہویں وضاحت)۔

پھر ایسا کیوں ہے کہ ہمارے اندر تعلیل کا تصور ہمیشہ کسی بیرونی چیز سے مطابقت رکھتا دکھائی دیتا ہے؟ مثلاً جب میں اپنے بازو کو حرکت دینے کی خواہش کرتا ہوں تو یہ خواہش ہمیشہ بازو کی حرکت کے ساتھ کیوں واقع ہوتی ہے؟ مالبرانش کے مطابق: "یہ سب کچھ مظاہر کے درمیان مستقل روابط کی بنا پر ہے، جو خدا کے ناقابلِ تغیر ارادوں پر قائم ہیں۔ خدا نے چاہا، اور وہ اب بھی ہمیشہ چاہتا ہے کہ ذہن اور جسم کی کیفیات ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھیں۔ یہی ہماری ذات کے دو عناصر کے درمیان اتحاد اور فطری باہمی تعلق ہے۔ خدا نے اپنی تمام مخلوقات کو باہم جوڑ دیا ہے، مگر اُس نے اُن میں کوئی اندرونی جوڑنے والی ہستیاں پیدا نہیں کیں۔ اُس نے اُنہیں ایک دوسرے کے تابع بنایا ہے، لیکن اُن کو کوئی مؤثر (efficient) طاقت نہیں دی" (ساتواں مکالمہ مابعد الطبیعیات)۔

خلاصہ یہ کہ خدا ہی حقیقی فاعل ہے۔ وہی واحد علت ہے۔ مگر اپنی اعلیٰ حکمت میں وہ اتفاقیہ طور پر عمل نہیں کرتا بلکہ کائنات میں اُس کا عمل عالمگیر اور ناقابلِ تغیر قوانین کے مطابق ہے۔ اِس طرح مظاہر کی دنیا میں تعلیل کا مفہوم "قانون" یا "مستقل ربط" تک محدود ہو جاتا ہے، اور یہی جدید سائنس کا نظریہ بھی ہے۔ انسانی ذہن کا دھوکا یہ ہے کہ وہ "مسلسل توالی" کو "علت" میں بدل دیتا ہے۔ مالبرانش خود کہتا ہے: "ہم کسی چیز کو کسی اثر کی علت اُسی وقت سمجھتے ہیں، جب وہ ہمیشہ اُس اثر کے ساتھ ہو" (Recherche de la Vérité, IV، باب 10)۔

"انسان ہمیشہ یہ سمجھنے میں غلطی کرتا ہے کہ کوئی چیز کسی خاص اثر کی علت ہے، جب بھی وہ چیز اور اثر ساتھ ساتھ پائے جائیں، خواہ اُس اثر کی حقیقی علت اُس پر ظاہر نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شخص یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حرکت کرتی ہوئی گیند دوسری گیند کی حرکت کی حقیقی اور اصلی علت ہے۔ یا یہ کہ روح کی خواہش بازو کی حرکت کی اصل علت ہے۔ کیونکہ تجربے میں ہمیشہ ایسا ہی دکھائی دیتا ہے۔ ہر مرتبہ حرکت کرتی گیند دوسری گیند کو حرکت دیتی ہے، اور ہر مرتبہ جب ہم چاہتے ہیں ہمارا بازو حرکت کرتا ہے۔ اِس لیے ہم کسی اَور علت کو محسوس نہیں کر پاتے، جو اُس حرکت کی وجہ ہو" (Recherche de la Vérité, III، حصہ دوم، باب III)۔

یوں علت کے تصور کی اصل (اگرچہ مالبرانش نے صراحتاً یہ بات نہیں کہی،) درحقیقت "زمانے کی یکسانیت" کے اصول میں ملتی ہے۔ تاریخی طور پر مالبرانش کو "ارتباطی نظریہ" کا پیش رو کہا جا سکتا ہے۔ برگساں کا آئیڈیلزم اِسی "عللِ اتفاقیہ" (occasional causes) کے نظریے سے نکلا، اور ہیوم کا شک پرست فلسفہ، جس نے فرانسیسی مفکرین سے استفادہ کیا، برگساں کی مثالیت کی محض منطقی توسیع تھی۔

اسپنوزا: تجربی اور عقلی ارتباط میں امتیاز:

اسپنوزا کا رتیزی نظریے کا قریب قریب عین پیرو ہے، اور اِسے نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: "یادداشت کچھ اَور نہیں بلکہ خیالات کی ایک خاص کڑی ہے، جو اُن چیزوں کی ماہیت کو شامل کرتی ہے، جو انسانی جسم کے باہر ہیں۔ یہ کڑی ذہن میں اُن تاثرات کی ترتیب کے مطابق ہے، جو انسانی جسم پر وارد ہوتے ہیں" (Ethics, II, قضیہ 18، تشریح)۔ یعنی انسانی جسم کو بس ایک بار دو خارجی اجسام نے بیک وقت متاثر کر دیا تو ایک کا تصور دوسرے کے تصور کو جگا سکتا ہے۔ یہ محض ایک اتفاقی بات ہے اور افراد کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے۔

"اِسی لیے ہر شخص ایک خیال سے دوسرے خیال کی طرف اپنی اپنی عادت کے مطابق منتقل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر سپاہی اگر ریت میں گھوڑے کے قدموں کے نشان دیکھے تو فوراً گھوڑے کے تصور سے سوار کے تصور کی طرف اور پھر جنگ کے تصور کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ لیکن ایک دیہاتی گھوڑے کے تصور سے فوراً ہل، کھیت اور کھیتی کے تصورات کی طرف منتقل ہو گا"۔ اسپنوزا اُس ربط کو، جو انسانی جسم کے تاثرات کی ترتیب کے مطابق ہوتا ہے، اُس عقلی ربط سے الگ کرتا ہے، جو ذہن کو چیزوں کی علتِ اوّل کے ذریعے سمجھنے کے قابل بناتا ہے، اور جو سب انسانوں کے لیے یکساں ہے" (Ethics, II, قضیہ 13، تشریح)۔

چونکہ خارجی اجسام ہمیشہ ایک ہی ترتیب سے ایک دوسرے کے بعد نہیں آتے، اِس لیے تخیل ایک طرح کے اضطراب (fluctuation) کا شکار رہتا ہے اور مستقبل کی چیزوں کو "ممکن" (contingent) سمجھتا ہے۔ مثلاً ایک لڑکا کئی دنوں تک مسلسل صبح کے وقت پطرس (Peter) اور شام کو شمعون (Simeon) کو دیکھتا ہے، لیکن ایک دن شام کے وقت وہ شمعون کے بجائے یعقوب (James) کو دیکھتا ہے۔ "چنانچہ اُس کے تخیل میں اضطراب پیدا ہو گا اور وہ آئندہ شام کو کبھی پطرس کے ساتھ شمعون اور کبھی پطرس کے ساتھ یعقوب کو جوڑے گا" (Ethics, II, قضیہ 44، تشریح)۔

عقل کی امتیازی خصوصیت:

عقل کی خاص خصوصیت، جو اُسے محض تجربی توقع (empirical expectation) سے ممتاز کرتی ہے، یہ ہے کہ وہ چیزوں کو ضروری سمجھتی ہے اور اُنہیں ابدی صورت (sub specie aeternitatis) کے تحت دیکھتی ہے۔ اِس طرح تصورات کی وابستگی (association of ideas) افراد کے ساتھ ساتھ ایک ہی فرد میں بھی مختلف ہوتی رہتی ہے۔ یہ زمانے میں مظاہر کے تعاقب پر منحصر ہے اور اتفاق (contingency) کا گمان پیدا کرتی ہے۔ عقل اپنے آپ میں یکتا اور ناقابلِ تغیر ہے۔ وہ چیزوں کو ابدی صورت میں دیکھتی ہے، اور ایک قطعی ضرورت کے شعور میں اتفاق یا حادثے کے وہم کو زائل کر دیتی ہے۔

لیبنیز کے مطابق: "تصورات کی وابستگی حیوانی عقل کی بنیاد ہے"۔ یہ تھی عظیم ڈیکارٹی مکتبِ فکر کی رائے۔ تصورات کی وابستگی کو بھی یادداشت کی طرح جسمانی تغیرات کی طرف منسوب کیا گیا۔ لیکن دو باتیں نوٹ کرنے کی ہیں: پہلی یہ کہ مظہر میں جو کچھ روحانی ہے، وہ جسم پر منحصر نہیں بلکہ روح کے ساتھ اُس کے اتحاد پر ہے۔ دوسری یہ کہ تصورات کی وابستگی، جو محض تجربی ہے اور بیرونی مظاہر کی ترتیب کو ہی دہراتی ہے، کسی صورت بھی اُن اصولوں کو فراہم نہیں کر سکتی، جن کے ذریعے اُس کا شعور ممکن ہے۔

لیبنیز تصورات کی وابستگی کو حیوانی عقل کی خصوصیت قرار دیتا ہے (New Essays, II, 33; Monadology, 26–28): "یادداشت روح کو ایک ایسی پیوستگی فراہم کرتی ہے، جو عقل کی مانند ہے، لیکن دراصل عقل سے بالکل جدا ہے" (Monadology, 26)۔ وہ مزید کہتا ہے: "انسان بھی حیوان کی طرح اپنی یادداشت اور تخیل میں اُن چیزوں کو جمع کرنے پر مائل ہے، جنہیں اُس نے اپنے ادراکات اور تجربات میں ایک ساتھ پایا ہو۔ یہی تمام تر وہ منطق ہے (اگر اِسے منطق کہا جا سکے)، جس پر حیوانوں کا عمل قائم ہے اور اکثر انسان بھی، جب وہ محض تجرباتی ہوتے ہیں اور اپنے آپ کو حواس اور مثالوں کے تابع کرتے ہیں، بغیر اِس کے کہ یہ دیکھیں کہ آیا وہی علت اب بھی برقرار ہے یا نہیں" (New Essays, II, 33)۔

یہ "غیر فطری" تصورات کی وابستگیاں یا تو کسی تجربے کی بار بار تکرار سے پیدا ہوتی ہیں یا کسی نہایت شدید اثر سے۔ "اکثر ایک قوی اثر اچانک وہی تاثر پیدا کر دیتا ہے، جو طویل عادت سے بنتا ہے۔ یا جیسا کہ بارہا یا مسلسل ہونے والے معمولی تاثرات پیدا کرتے ہیں (Monadology, 27)۔ تجربی نظریاتِ معرفت میں وابستگی کے قانون کا بڑھتا ہوا کردار انگلش تجربی مکتب میں تصورات کی وابستگی کی اہمیت بڑھتی گئی، یہاں تک کہ یہ قانون زندگی اور فکر کا واحد اصول قرار پانے لگا۔

تھامس ہابس: ذہنی مکالمہ (Discursus Mentalis):

ہابس اپنی لیویاتھان (Leviathan, Ch. III) میں نفسی مظاہر کے سلسلے کو، جسے وہ ذہنی مکالمہ کہتا ہے، جسمانی حرکات کے سلسلے تک محدود کر دیتا ہے۔ وہ فکر کو تصورات تک لے جاتا ہے، تصورات کو حسیات تک، اور حسیات کو اُن حرکات تک، جو اُنہیں پیدا کرتی ہیں۔ "تصورات کا سلسلہ وہی ہے، جو حسیات کا سلسلہ ہے، اور یہ بدلے میں دماغی حرکات کے سلسلے کی پیروی کرتا ہے۔ وہ حرکات، جو ایک دوسرے کے بعد حسیات میں آتی ہیں، وہی تسلسل بعد میں بھی برقرار رکھتی ہیں۔ جیسے پانی ایک ہموار تختہ پر اُس طرف کھنچ جاتا ہے، جدھر اُس کا کوئی حصہ انگلی سے رہنمائی پاتا ہے" (Leviathan, Ch. III)۔

فکر کا سلسلہ خواب و خیال (reverie) اور خواب میں بے قاعدہ ہوتا ہے، لیکن خواہش یا مقصد کے زیرِ اثر منظم ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ نامعلوم کی جستجو، جو انسان کی خاصیت ہے، کچھ اَور نہیں بلکہ ایک فکر کے سلسلے کا قیام ہے، جو نتیجے سے علت کی

طرف یا علت سے نتیجے کی طرف جاتا ہے۔ اِس سلسلے کو چلانے والے بنیادی رشتے ہیں: مشابہت، زمان و مکان، علت و معلول، اصل و فرع، وسیلہ و مقصد، اور علامت و مدلول۔

جان لاک: تصورات کی فطری اور اتفاقی وابستگی:

لاک اپنے "فہمِ انسانی پر مقالہ"(Essay on Human Understanding, II, 33) میں تصورات کی وابستگی کے باب میں ڈیکارٹی مکتب کے قریب آتا ہے۔ وہ حیوانی روحوں (animal spirits) کے فزیولوجیکل بیان کو قبول کرتا ہے: "جو ایک بار چل پڑیں تو اُسی ڈگر پر چلتے رہتے ہیں"۔ وہ معقول رشتوں، جو عقل قائم کرتی ہے، اور اُن رشتوں میں فرق کرتا ہے، جو محض اتفاقی ہم زمانی ادراک سے پیدا ہوتے ہیں۔

"ہمارے بعض تصورات میں ایک فطری مناسبت اور ربط ہوتا ہے۔ اُن کا سراغ لگانا اور اُنہیں اُن کی حقیقی ہستی کے مطابق جوڑنا عقل کا منصب اور کمال ہے۔ اِس کے علاوہ ایک اور ربط ہے، جو محض اتفاق یا عادت کی وجہ سے ہے۔ بعض تصورات، جو اپنی اصل میں ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، بعض افراد کے ذہن میں اِس طرح جُڑ جاتے ہیں کہ اُنہیں الگ کرنا نہایت دشوار ہو جاتا ہے۔ وہ ہمیشہ ساتھ رہتے ہیں۔ جیسے ہی اُن میں سے کوئی ایک ذہن میں آتا ہے، اُس کا ساتھی بھی ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے، اور اگر اُن کی تعداد دو سے زیادہ ہو تو پورا جُھنڈ ہمیشہ ایک ساتھ نمودار ہوتا ہے" (Essay on Human Understanding, Bk. II, Ch. 33)۔

لاک: تصورات کی وابستگی اور فکر کی ترکیب:

لاک بہت سی خرافات اور تعصبات کو تصورات کی وابستگی سے منسوب کرتا ہے۔ لیکن اُس نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ذہن، اور اُس کی صلاحیتوں اور فکر کے پورے نظام کی توضیح اِسی اصول سے ہو سکتی ہے۔ اُس کے نزدیک تصورات کے عناصر کی ترکیب ذہن کی اپنی سرگرمی کے باعث ہے۔ یہ ذہنی ترکیب محض غیر فعال وابستگی سے بالکل مختلف ہے۔ تاہم اِن احتیاطوں کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اُس کی تصانیف میں ایسے نظریات موجود ہیں، جو ہمیں اُس کو وابستگی کے نظریے (associationism) کے پیش رووں میں شمار کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔

فکر کے بنیادی عناصر وہ سادہ تصورات ہیں، جو حسیات اور انعکاس (reflection) سے حاصل ہوتے ہیں۔ تمام مرکب تصورات اِنہی پر مبنی ہیں اور تین اقسام میں آتے ہیں: طور (modes)، ماہیات (substances)، اور رشتے (relations)۔ سادہ طور (simple modes) ایک ہی نوع کے سادہ تصورات پر مشتمل ہوتے ہیں (جیسے: عدد، مکان،

مدت)۔ مرکب طور (mixed modes) مختلف انواع کے سادہ تصورات سے مرکب ہوتے ہیں۔ یہ مرکب طور مثلاً حسن، عدل، ذمہ داری، اور عمومی طور پر تمام وہ تصورات، جو ہمارے پاس الٰہیات، اخلاقیات اور قانون سے متعلق ہیں، کئی سادہ تصورات کے مجموعے ہیں، جنہیں ذہن ایک خیال سمجھنے کے دھوکے میں رکھتا ہے۔ کیا ہم یہاں وابستگی کے نظریے کی ابتدائی جھلک نہیں دیکھتے؟

لاک اُن فلسفیوں کے مزید قریب آ جاتا ہے، جب وہ ماہیت (substance) کو سادہ تصورات کا ایک مجموعہ قرار دیتا ہے، جو ہمیشہ ایک ساتھ موجود رہتے ہیں اور جنہیں ذہن ایک مفروضہ جوہر (substratum) میں یکجا کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک مادہ، روح اور تمام خاص ماہیات دراصل اُنہی سادہ تصورات کی ترکیب ہیں، جو ہمیشہ ساتھ پائی جاتی ہیں اور آخر کار ایک جامع تصور میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ مگر اُن کے بغیر یہ تصور بالکل بے معنیٰ ہے۔ تاہم لاک ماہیات کے وجود کا انکار نہیں کرتا۔ وہ صرف یہ اعلان کرتا ہے کہ ہمیں اُن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، اور ہماری نظر میں وہ محض وابستہ تصورات کا مجموعہ ہیں۔

برکلے: حسی دنیا کی وابستگی کے ذریعے توضیح:

برکلے لاک سے بھی آگے بڑھتا ہے۔ وہ نہ صرف نظریہ بصارت (theory of vision) میں تصورات کی وابستگی کا کردار دکھاتا ہے (مثلاً مقدار، شکل اور فاصلے کے تصورات کے حصول میں) بلکہ یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ محسوس اشیاء دراصل وابستہ تصورات ہی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مادی ماہیات کا کوئی وجود نہیں۔ اُن کی پوری ہستی ہمارے ادراک میں ہے، یعنی "ہونا" یہی ہے کہ محسوس کیا جائے" (esse est percipi)۔

"نرمی، نمی، سرخی اور ترشی کے احساس کو دور کر دو تو چیری بھی ختم ہو جائے گی۔ چونکہ یہ اِن تاثرات سے جدا کوئی ہستی نہیں۔ اِس لیے میں کہتا ہوں کہ چیری محض مختلف حواس کے ذریعے ادراک کیے گئے تاثرات یا تصورات کا ایک مجموعہ ہے۔ اِن تصورات کو ذہن ایک چیز کی صورت میں یکجا کرتا ہے، کیونکہ یہ ہمیشہ ایک ساتھ پائے جاتے ہیں" (Three Dialogues between Hylas and Philonous)۔

یہ تاثرات محض وہ تصورات ہیں، جو ہم براہِ راست خدائی ذہن کی تاثیر سے غیر فعال طور پر قبول کرتے ہیں۔ مختلف حواس کے تاثرات کا آپس میں کوئی حقیقی رشتہ یا ضروری تعلق نہیں۔ یہ نہ کسی ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں اور نہ کسی ماہیت کے۔ بلکہ تجربے اور عادت کے باعث ہم اُن حسی تصورات کو ایک ساتھ وابستہ کر لیتے ہیں، جو ہمیشہ ایک ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔

"چونکہ کئی تصورات ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ پائے جاتے ہیں، لہٰذا اُنہیں ایک نام دیا جاتا ہے اور ایک چیز سمجھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک خاص رنگ، ذائقہ، خوشبو، شکل اور ساخت ہمیشہ ساتھ پائی جاتی ہیں، تو اِن سب کو ایک الگ چیز شمار کیا جاتا ہے، جسے سیب کہا جاتا ہے۔ اِسی طرح دوسرے تصورات کا مجموعہ پتھر، درخت، کتاب وغیرہ بناتے ہیں: (Principles of Human Knowledge, Pt. I, 1)۔ یوں انسانی ذہن، خدائی ذہن کی عمل انگیزی سے پیدا شدہ تصورات، اور اُن کے درمیان وہ مستقل رشتے، جو تجربہ ظاہر کرتا ہے اور جو آخر کار ہمارے ذہن میں ناقابلِ جدا وابستگی کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، یہ سب مادی دنیا کے وجود کی توضیح فراہم کرتے ہیں۔

ڈیوڈ ہیوم: وابستگی بطورِ زندگی: فکر کا آفاقی اصول: علت و معلول کا تصور:

اِن گزشتہ نظریات کو عام اور مکمل نظام کی صورت دینے والا ہیوم تھا۔ ہیوم کے نظریے کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ہمیں شعور میں پائے جانے والے سب مظاہر کو براہِ راست اور آخری حقیقت کے طور پر قبول نہیں کرنا چاہیے۔ بہت سے مرکب افعال اور تصورات، جو بتدریج تجربے اور عادت سے بنے ہیں، اب ہمیں سادہ افعال اور بنیادی تصورات معلوم ہوتے ہیں۔ "عادت کا اثر اتنا قوی ہے کہ جہاں یہ سب سے زیادہ ہوتا ہے، وہاں یہ نہ صرف ہماری فطری جہالت کو چھپا دیتا ہے، بلکہ اپنے وجود کو بھی چھپالیتا ہے اور یوں لگتا ہے کہ گویا اِس کا عمل دخل ہی نہیں" (An Enquiry concerning Human Understanding, Sect. IV, Pt. I)۔ پس جس طریقے کو طبیعی سائنس میں مظاہرِ فطرت پر لاگو کیا جاتا ہے، وہی طریقہ نفسی مظاہر پر بھی لاگو ہونا چاہیے۔ پہلے اُنہیں عناصر میں تحلیل کیا جائے، پھر اُن قوانین کو متعین کیا جائے، جن کے تحت یہ عناصر یکجا ہوتے ہیں۔

ہیوم کہتا ہے: "ہم ذہن کی تمام ادراکات کو دو طبقات یا انواع میں تقسیم کر سکتے ہیں، جو اپنی قوت اور تاثیر کی شدت سے ممتاز ہیں" (Ibid. Sect. II-)۔ مثلاً:

1۔ تاثرات (impressions): وہ زیادہ قوی ادراکات ہیں، جو ہم سنتے، دیکھتے، محسوس کرتے، محبت یا نفرت کرتے، خواہش یا ارادہ کرتے وقت پاتے ہیں۔

2۔ خیالات یا تصورات (ideas): وہ کمزور ادراکات ہیں، جو ہم اِنہی تاثرات پر غور کرتے ہوئے ذہن میں پاتے ہیں۔

یعنی ہماری روحانی زندگی کے بنیادی عناصر امپریشنز اور خیالات ہیں، اور خیالات دراصل امپریشنز کی کمزور تصویریں ہیں۔ "ہمارے تمام خیالات یا کمزور ادراکات، ہمارے تاثرات یا زیادہ قوی ادراکات کی نقول ہیں"۔ چنانچہ کوئی بھی ایسا تصور،

جس کے لیے ہم متعلقہ امپریشن نہ بتا سکیں، دراصل ایک مرکب کل ہے، ایک مصنوعی ترکیب ہے، جس کے عناصر اور ماخذ کو تجزیے سے دریافت کیا جاسکتا ہے۔

جہاں تک اِن عناصر کو جوڑنے والے قوانین کا تعلق ہے، ہیوم کہتا ہے: "میرے نزدیک تصورات کو باہم جوڑنے والے صرف تین اصول ہیں: مشابہت (Resemblance)، زمان و مکان میں قربت (Contiguity)، اور علت و معلول (Cause and Effect)۔ (Ibid. Sect. III)۔ پھر وہ مزید کہتا ہے: "حقائق کے متعلق ہماری تمام تر استدلالات علت و معلول کے رشتے پر مبنی معلوم ہوتی ہیں" (Ibid. Sect. IV)۔

تعلیل (Causality) کے تصور کی وضاحت اور ربطِ تصورات (Association) کے قوانین:

تعلیل کے تصور کو خیالات کے ربط کے قوانین کے ذریعہ واضح کرنا دراصل اِس بات کی کھوج ہے کہ ہر وہ علم، جو محض ایک مجرد تصور نہیں ہے، اپنی اصل میں کہاں سے آتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہمارے سبب (Cause) کے تصور کی ابتدا کہاں سے ہوئی؟ کوئی بصیرت (intuition) ہمیں اُس "پوشیدہ طاقت" کا پتہ نہیں دیتی، جس کے ذریعہ ایک شے دوسری کو پیدا کرتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک بلیئرڈ کی گیند حرکت کرتی ہے اور دوسری گیند سے ٹکراتی ہے، جس سے دوسری گیند بھی حرکت میں آجاتی ہے۔ پہلی گیند کی حرکت میں کوئی ایسی چیز نہیں، جو لازمی طور پر دوسری گیند کی حرکت کی ضمانت دے۔ ہم صرف یہ دیکھتے ہیں کہ ایک مظہر کے بعد دوسرا مظہر آتا ہے۔ اِس طرح ہمارے حواس ہمیں طاقت (Power) یا کسی لازمی ربط (Necessary Connection) کا تصور نہیں دیتے۔

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ آیا یہ تصور ہماری اپنی ذہنی سرگرمیوں پر غور و فکر سے پیدا ہوتا ہے؟ کیا ہمارے اپنے شعور میں وہ اصل تاثر موجود ہے، جس کی بنیاد پر سبب کا تصور قائم ہوا ہو؟ ہیوم (Hume) کہتا ہے: "ہمارے جسم کی حرکت ہماری مرضی (Will) کے حکم کے بعد وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اِس کا ہمیں ہر لمحہ شعور رہتا ہے۔ لیکن یہ کس طریقے سے وقوع پذیر ہوتی ہے؟ وہ توانائی (Energy)، جس کے ذریعہ مرضی اِتنا غیر معمولی عمل انجام دیتی ہے، اُس کے متعلق ہم اِتنے بے خبر ہیں کہ ہماری سب سے زیادہ محنتی تفتیش بھی کبھی اُسے ظاہر نہیں کرسکتی" (Inquiry, Sect. VII, Pt. I)۔ ہم صرف ایک حقیقت دیکھتے ہیں، یا زیادہ درست کہا جائے تو دو مظاہر کا پے در پے ظہور کو دیکھتے ہیں، اِس سے زیادہ کچھ نہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ جب ہم اپنی مرضی سے کسی خیال کو یاد کرتے ہیں اور اپنے ذہن کو اُس پر مرکوز کرتے ہیں تو کیا ہم طاقت یا توانائی کا براہِ راست شعور نہیں رکھتے؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر طاقت کو جاننا یہ ہے کہ سبب میں وہ کیا چیز ہے، جو اُسے اثر پیدا کرنے کے قابل بناتی ہے، تو ہمیں نہ سبب کا حقیقی ادراک ہے اور نہ ہی اُس کے اثر کا۔ ہم دونوں کے درمیان کوئی لازمی

تعلق نہیں پاتے۔ یہاں بھی حقیقت صرف اِتنی ہے کہ مرضی کا حکم دیا جاتا ہے اور اُس کے بعد خیال سامنے آتا ہے۔ کیا پھر یہ تصور عقل و استدلال سے آتا ہے؟ ہر گز نہیں۔ کیونکہ عقل سے ہم کسی شے کے ممکنہ اثرات کو پہلے سے نہیں جان سکتے۔ ہیوم مثال دیتا ہے: "اگرچہ فرض کیا جائے کہ ابتدا ہی سے آدم کی عقلی قوتیں مکمل تھیں، تو بھی وہ کبھی پانی کی شفافیت اور روانی سے یہ نتیجہ نہ نکال سکتا تھا کہ پانی اُسے ڈبو دے گا" (Sect. IV)۔ اِسی طرح ہم سبب کو اثر میں نہیں دیکھتے۔ سبب اور اثر ہمیشہ بالکل مختلف مظاہر ہیں۔ ہم جو کچھ پاتے ہیں، وہ صرف عادت (Habit) اور ذہنی ربط (Association) ہے۔

نفس (Self) کا وہم اور ذہنی ربط:

ہیوم کہتا ہے: "کچھ فلسفی یہ گمان کرتے ہیں کہ ہمیں ہر لحہ اپنے 'نفس' کا براہِ راست شعور رہتا ہے، اور ہم اِس کے وجود اور اِس کے تسلسل کو محسوس کرتے ہیں" (Treatise, IV, VI)۔ لیکن یہ بھی ایک نفسی وہم ہے، جسے تجزیے سے عادت اور ربط کی طرف لوٹایا جا سکتا ہے۔ کوئی ایک تاثر یا تصور ایسا نہیں، جو "نفس" کا حامل ہو۔ بلکہ یہ صرف مختلف تاثرات اور خیالات کے ربط کا نتیجہ ہے، جسے ہم ایک وحدتِ وجود (Substantial Reality) کا نام دے دیتے ہیں۔ یہ معاملہ مادہ (Matter) کے ساتھ بھی بالکل ایسا ہی ہے۔

ارادہ (Will) اور جذبات:

ہیوم کے نزدیک ارادہ کسی فرضی "تعلیل" کے بجائے اُن لازمی روابط سے واضح ہوتا ہے، جو ارادوں (Volitions) اور اُن کے پیش رَو محرکات (Motives) کے درمیان موجود ہیں۔ ایک ہی محرک ہمیشہ ایک ہی عمل کے ساتھ آتا ہے۔ اِسی طرح جذبات کی پیدائش میں بھی خیالات کے ربط کا اہم کردار ہے (دیکھئے باب ہشتم)۔

ہیوم کی جدت:

یہ سچ ہے کہ ہیوم نے اپنے تنقیدی تجزیے کی ساری بنیاد خود ایجاد نہیں کی۔ اُس کے پیش رَو برکلے (Berkeley) اور مالبرانش (Malebranche) تھے۔ لیکن ہیوم پہلا مفکر ہے، جس نے ذہنی زندگی کی عمومی وضاحت خیالات کے ربط (Association of Ideas) کے ذریعہ کرنے کی کوشش کی۔ اُس نے مسئلہ بیان کیا اور اُس کے حل کا طریقہ فراہم کیا۔ اُس کے بعد آنے والوں کا کام صرف اُس کی راہ پر چلنا تھا۔

مل (Mill) کی طرح اُس کے نزدیک بھی ہماری بظاہر سادہ ترین بصیرتیں درحقیقت پیچیدہ ذہنی اعمال ہیں، اور ہمارے فطری اعتقادات محض ذہنی وہم ہیں۔ ذہن کا مطالعہ کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم تجزیہ کے ذریعہ سوچ کے ابتدائی عناصر اور اُن کے باہمی ربط کے قوانین کو دریافت کریں۔

ہیوم کی بنیادی آراء:

کوئی "اصل قوت" (Power) یا "فطری استعداد" نہیں ہے۔ صرف مظاہر (Phenomena) ہیں اور اُن کے درمیان مستقل روابط۔ کوئی پیدائشی اصول (Innate Principles) یا "a priori" قوانین نہیں۔ تمام اصول تجربے سے آتے ہیں۔ تعلیل کا اصول دراصل ایک ذہنی توقع ہے کہ ایک ہی قسم کے حالات میں وہی مظاہر دوبارہ ظاہر ہوں گے۔ اِس لیے ہماری یقینیت (Certainty) صرف ذہنی عادت پر مبنی ہے۔ خیالات کے کچھ روابط ایسے ہیں، جن سے چھٹکارا پانا ہمارے لیے ناممکن ہے۔

ہیوم کی تنقید کا ایک تضاد:

ہیوم پر صرف ایک تضاد کا الزام لگایا جا سکتا ہے، اور یہ کہ اُس نے "خیالات کے باہمی رشتے: (Relations of Ideas) اور "حقائق کے معاملات" (Matters of Fact) میں فرق قائم کیا ہے۔ وہ کہتا ہے: "انسانی عقل اور تحقیق کے تمام موضوعات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (1) خیالات کے باہمی رشتے، اور (2) حقائق کے معاملات" (Inquiry, Sect. IV, Pt. I)۔ پہلے حصے میں ریاضی کی تمام سائنسی شاخیں آتی ہیں (جیومیٹری، الجبرا، حساب)، مثلاً "کسی قائمہ مثلث میں وتر کا مربع باقی دونوں اضلاع کے مربعوں کے برابر ہے"۔ یہ محض ایک ریاضیاتی تعلق ہے، جو لازمی طور پر درست ہے، چاہے کائنات میں مثلث کبھی وجود میں نہ آئے۔

ہارٹلے (Hartley): خیال کی وضاحت ربط (Association) کے ذریعے، اور ربط کی وضاحت دماغی ارتعاشات (Cerebral Vibrations) کے ذریعے:

ڈاکٹر ڈی۔ ہارٹلے نے بھی یہ کوشش کی کہ یہ ثابت کریں کہ ہماری پوری روحانی زندگی دراصل خیالات کے ربط کا نتیجہ ہے۔ لیکن جہاں ہیوم (Hume) سب سے بڑھ کر ایک ماہرِ نفسیات اور منطق داں تھا (جس کا طریقہ اسٹورٹ مل (Stuart Mill) کے انداز کی پیشین گوئی کرتا ہے)، وہیں ہارٹلے ایک ساتھ ماہرِ حیاتیات (Physiologist) بھی تھا۔ اُس نے وہ طریقہ

وضع کیا، جسے بعد میں الیگزینڈر بین (Alexander Bain) اور خاص طور پر ہربرٹ اسپینسر (Herbert Spencer) نے اختیار کیا۔

خیالات (Ideas) کے نظریے کے متوازی، اُس نے دماغی ارتعاشات (Cerebral Vibrations) کا ایک نظریہ پیش کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دونوں کے درمیان قریبی اور مسلسل مطابقت پائی جاتی ہے۔ ارتعاشات بھی خیالات کی طرح اُس وقت آپس میں مربوط ہو جاتے ہیں، جب وہ ایک ساتھ یا پے در پے واقع ہوتے ہیں۔ ہارٹلے نے سمجھا کہ ذہنی حقائق کی وضاحت محض باہمی وجود (Co-existence) اور پے در پے ظہور (Succession) کے تعلقات کے ذریعے ممکن ہے۔ اُس نے ہیوم کے نظریے کو آسان بنایا اور "مشابہت" (Resemblance) کو ایک بنیادی اور آخری ربط کے طور پر ختم کر دیا۔ درحقیقت وہ ڈیکارٹ (Descartes) اور مالبرانش (Malebranche) کی آراء کی طرف لوٹ گیا۔ فرق صرف یہ تھا کہ اُس نے اعصابی مائعات (Animal Spirits) کی گردش کی جگہ اعصاب کے اپنے ارتعاشات کو رکھ دیا۔

ریڈ (Reid): ہیوم کی آراء کے خلاف ردِ عمل: خیالات کے ربط پر ارادے (Will) کا اثر:

ہیوم کے شکوک سے بچنے کے لیے تھامس ریڈ (Thomas Reid) نے فکر کے بنیادی اصولوں (Primary Principles of Thought) اور اُن لازمی سچائیوں (Necessary Truths) کی تعداد بڑھا دی، جنہیں تجربے سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ اِس طرح "ربطِ خیالات" (Association) اُس کے نظام میں صرف ثانوی حیثیت رکھ سکا۔

ریڈ نے بالکل درست کہا: "یادداشت، فیصلہ، استدلال، جذبات، خواہشات اور ارادے، غرضیکہ حواس کے سوا ذہن کی ہر سرگرمی وقتاً فوقتاً خیالات کی قطار (Train of Thought) میں شامل ہوتی ہے۔ اِس لیے اگر ہم اپنے خیالات کے سلسلے کو محض خیالات کی قطار کہیں تو ہمیں لفظ 'خیال' کو بہت وسیع معنوں میں لینا پڑے گا۔ ذہن میں خیالات کی قطار دو قسم کی ہوتی ہے: یا تو وہ بلا کسی شعوری کوشش کے خود بخود بہتی ہے، یا وہ فعال ارادے اور کسی مقصد کے تحت منظم کی جاتی ہے۔ یہ دونوں قسمیں اپنی فطرت میں اگرچہ مختلف ہیں، لیکن عموماً بیدار اور سمجھ دار لوگوں میں ملی جلی حالت میں پائی جاتی ہیں" (On the Intellectual Powers, IV، باب IV)۔

ریڈ کہتا ہے کہ ابتدائی خیالات کی باقاعدگی کو محض حیوانی مائعات کی حرکت، اعصاب کے ارتعاشات، خیالات کی تجرید یا کسی بھی غیر شعوری اور میکانیکی سبب سے واضح کرنا یکساں طور پر غیر معقول ہے (ایضاً)۔ ریڈ کے نزدیک خیالات کی ترتیب اور سمت کو بڑی حد تک ارادے (Will) کے ذریعے قابو میں رکھا جا سکتا ہے۔ وہ اِس بات کا منکر ہے کہ ذہنی زندگی لازمی قوانینِ ربط (Inevitable Laws of Association) یا کسی جبری کشش کے ذریعے واضح کی جا سکتی ہے۔ وہ کہتا ہے

کہ خیالات کی "قدرتی اور بے ربط ترتیب" کے مقابلے میں اصل ترتیب وہ ہے، جو غور و فکر اور ارادے کی سرگرمی سے پیدا ہوتی ہے، اور پہلی کبھی دوسری کا سبب نہیں بن سکتی"۔

وہ مزید کہتا ہے: "ہم اُن خیالات کے ساتھ، جو ہمارے تخیل میں ظاہر ہوتے ہیں، ویسا ہی برتاؤ کرتے ہیں، جیسا کہ ایک بڑا شخص اپنے دربار میں آنے والوں کے ساتھ کرتا ہے۔ جنہیں ہم کوئی توجہ نہیں دیتے، وہ ہجوم کے ساتھ گزر جاتے ہیں اور فوراً بھلا دیئے جاتے ہیں، جیسے وہ کبھی ظاہر ہی نہ ہوئے ہوں۔ لیکن جن پر ہم توجہ مرکوز کرتے ہیں، اُنہیں روکا جاسکتا ہے، پرکھا جاسکتا ہے، اور کسی خاص مقصد کے لیے ترتیب دیا جاسکتا ہے" (ایضاً)۔

عادت کے نتیجے میں وہ خیالاتی سلسلے، جو ابتدا میں بڑی محنت اور غور و فکر کے بعد بنے تھے، آخرکار خودبخود ذہن میں آنے لگتے ہیں اور بظاہر فطری بن جاتے ہیں۔ یہی بات انسانوں کی صلاحیتوں، رجحانات اور آراء کے فرق کو بھی واضح کرتی ہے۔ لیکن اِن خیالاتی سلسلوں کی اصل ابتدا کسی ناقابلِ تجزیہ یا جبری قانون سے نہیں، بلکہ "ارادہ سے ہے، جو عقل کی قوتوں کو حرکت دیتا ہے"۔

ڈوگالڈ اسٹیورٹ (Dugald Stewart): حادثاتی اور لازمی روابط کے ذریعے ربط کا امتیاز: ربط بطورِ وجہِ عادت:

ڈوگالڈ اسٹیورٹ نے، جو ریڈ کا شاگرد تھا، خیالات کے ربط کے مظاہر کی بڑی باریک بینی سے وضاحت کی۔ لیکن وہ سمجھتا تھا کہ یہ ممکن نہیں کہ ہم تمام اسبابِ ربط کو گن سکیں اور پھر تمام خیالاتی روابط کو ایک یا دو قوانین تک محدود کر دیں جیسا کہ ہیوم نے کیا تھا۔ اِس کی وجہ ایک غلط فہمی پر مبنی تھی۔ وہ کہتا ہے: "ہمارے علم کی اشیاء کے درمیان کوئی ایسا تعلق نہیں، جو اُنہیں ذہن میں آپس میں نہ جوڑ سکے۔ اِس لیے اگرچہ ایک فہرست دوسری سے زیادہ جامع ہو سکتی ہے، لیکن ایک بالکل مکمل فہرست کی توقع نہیں کی جاسکتی" (Elements of the Philosophy of the Human Mind, باب V)۔ ہیوم شاید یہ جواب دیتا کہ اِس سے فرق نہیں پڑتا کہ ہمارے علم کی اشیاء کیا ہیں؟ اہم بات یہ ہے کہ جب بھی خیالات ایک ساتھ یا مسلسل ظاہر ہوں گے، وہ ایک دوسرے کو یاد دلا دیں گے۔

پھر بھی ڈیوگالڈ اسٹیورٹ نے یہ کوشش کی کہ اُن روابط کی درجہ بندی کرے، جن کی بنیاد پر خیالات آپس میں جڑتے ہیں۔ اُس نے کہا: "کچھ روابط ایسے ہیں، جو ذہن پر بالکل ظاہر ہیں، یعنی مشابہت اور مماثلت (Resemblance & Analogy)، تضاد (Contrariety)، زمان و مکان کی قربت (Vicinity in Time & Place)، اور الفاظ کی صوتی مماثلت (Sound Associations)۔ یہ روابط عام طور پر اُس وقت خیالات کو جوڑتے ہیں، جب ذہن اپنی قدرتی حالت

میں چل رہا ہو اور اُس میں شعوری کوشش کم یا نہ ہو۔ دوسری قسم کے روابط وہ ہیں، جو صرف خاص توجہ اور شعوری محنت کے نتیجے میں دریافت ہوتے ہیں، یعنی عِلّت و معلول / سبب و مسبّب (Cause & Effect)، ذرائع و مقاصد (Means & End)، اور مقدمات و نتائج (Premises & Conclusion)۔ یہی روابط فلسفی کے ذہن میں خیالات کے سلسلے کو منظم کرتے ہیں جب وہ کسی خاص تحقیقی کام میں مصروف ہوتا ہے" (Collected Works of Dugald Stewart, جلد II، ص 263)۔

حادثاتی اور ضروری روابط میں امتیاز:

حادثاتی اور محض موضوعی روابط اور منطقی و ضروری روابط، جو ایک معروضی حیثیت رکھتے ہیں، یہ امتیاز فرانس کے زیادہ تر روحانیت پسند ماہرینِ نفسیات نے اختیار کیا۔ ڈیوگالڈ سٹیورٹ نے یہ بھی دکھایا کہ ہمارے خیالات کے تسلسل پر ارادہ (Will) کا اثر بالواسطہ ہے، اور محض اُن قوانینِ ارتباط سے فائدہ اٹھانے پر مشتمل ہے، جو ذہن، کردار اور عمل پر زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ آخر میں خیالات کے مابین ربط کو عادت کی طرف لوٹانے کے بجائے وہ یہ زیادہ فلسفیانہ سمجھتے ہیں کہ عادت کو خیالات کے ارتباط پر لوٹایا جائے، نہ کہ خیالات کے ارتباط کو عادت پر۔ عادت اُن کے نزدیک کوئی "انتہائی حقیقت" نہیں ہے، نہ ہی کسی تجزیے کے لائق ہے۔ بلکہ اِس کی آسانی کا سبب یہی ہے کہ بار بار کے تکرار سے خیالات، جذبات اور حرکات زیادہ سے زیادہ ناقابلِ مزاحمت طور پر باہم مربوط ہوتے جاتے ہیں۔

"جہاں تک خالصتاً عقلی عادات کا تعلق ہے، وہاں مشق کے اثرات مکمل طور پر اِسی اصل میں تحلیل ہو جاتے ہیں اور میرے نزدیک یہ زیادہ درست اور تسلی بخش ہے کہ اِس اصل کو ہماری ساخت کے قانون کے طور پر بیان کیا جائے، بجائے اِس کے کہ ہم اِسے عادت کے مبہم اور عام نام کے نیچے ڈھانپ دیں، جو یکساں طور پر ذہن اور جسم دونوں پر بولا جاتا ہے" (Elements of the Philosophy of the Human Mind, باب پنجم)۔

ہملٹن: قوانینِ ارتباط کو ایک میں سمیٹنا:

ہملٹن نے کوشش کی کہ ارتباطِ خیالات کی تھیوری کو سادہ کرے۔ پہلے تو اُس نے خیالات کے باہمی روابط کو صرف دو پر محدود کیا، یعنی "ہم زمانی" (Simultaneity) اور "مشابہت" یا "قرابت" (Affinity) پر۔ پھر اِن دونوں کو بھی ایک ہی قانون میں سمیٹ دیا، جسے وہ "قانونِ اعادۂ کلی" (law of redintegration or totality) کہتا ہے، اور اِسے یوں بیان

کرتا ہے: "وہ خیالات ایک دوسرے کو یاد دلاتے ہیں، جو پہلے کسی ایک ہی مکمل ادراک (act of cognition) کے اجزاء رہ چکے ہوں"۔

شعور دو قوانین کا تابع ہے: ایک "تتابع" (succession) اور دوسرا "تبدّل" (variation)۔ چونکہ یہ تغیّر مسلسل ہے، اِس لیے ذہن کے اعمال و کیفیات میں ایک قانونِ انحصار اور تعیّن (determined consecution) موجود ہے۔ ہر بعد والا تغیّر اپنے پیش رو کا اثر ہوتا ہے۔

یہ قانونِ انحصار مزید ایک قانونِ اضافت اور یکجائی (relativity and integration) کو متضمن ہے۔ خیالات ایک دوسرے پر صرف اِس حد تک انحصار کرتے ہیں کہ وہ کسی ایک ہی کُل (whole) کے اجزاء کے طور پر کھڑے ہوں۔ یہ کُل دو طرح کا ہے: "موضوعی یا نفسیاتی" اور "معروضی یا منطقی"۔ اِسی سے اتفاقی یا خارجی ربط اور ضروری یا داخلی ربط کا فرق پیدا ہوتا ہے۔ داخلی روابط اپنی وضاحت خود کرتے ہیں، کیونکہ وہ ذہن کی فطرت کا نتیجہ ہیں اور منطقی طور پر اِن خیالات کو جدا کرنا ناممکن ہے۔ لیکن خارجی ارتباطات کو، جو اصل ارتباط (association) ہیں، ضروری ربط کے ذریعے نہیں سمجھایا جا سکتا۔ یہ اُس ذہنی عمل کی وحدت کا نتیجہ ہیں، جس کے وہ پہلے اجزاء رہ چکے تھے۔

ہم زمانی ارتباط میں کوئی دشواری نہیں۔ جو خیالات ایک ساتھ حاصل کیے گئے ہوں، وہ ایک ہی کل کے اجزاء ہوتے ہیں، ایک ہی ذہنی عمل کے عناصر، جو اپنی کلیت کو محفوظ رکھتا ہے (یہی قانونِ اعادہ ہے)۔ مشابہت کے ذریعے ارتباط کا نظریہ اِتنی وضاحت سے نہیں چلتا۔ سوال یہ ہے کہ دو خیالات، جن کے تعلق نے ذہن کے لیے کچھ نیا دریافت کیا، وہ ایک ہی ذہنی عمل میں کیسے شامل ہو سکتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ اِن دونوں خیالات کو جوڑنے والا درمیانی عنصر وہی جزوِ مشترک ہے، جو پہلے سے دونوں کا حصہ تھا۔ یہی مشترک جز بیک وقت دونوں خیالات کو دوبارہ تشکیل دیتا ہے اور یوں اُنہیں آپس میں مربوط کرتا ہے۔ اِس طرح مشابہت پر مبنی ارتباط کو بھی بجا طور پر قانونِ اعادہ میں شامل کہا جا سکتا ہے۔

ارتباطی روایت: تھامس براؤن:

اسکاٹ لینڈ کے مکتبِ فکر (ریڈ، ڈیوگالڈ سٹیورٹ اور ہملٹن) نے ارتباطِ خیالات کے قوانین کا مطالعہ کرتے ہوئے مظاہر کی وضاحت میں ایک کردار تو دیا، لیکن اِن قوانین کو عقلی حقائق کا واحد اور حتمی اصول تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ کیونکہ وہ ہیوم کے ارتباطی نظریے کے مخالف تھے۔ دوسری طرف یہ نظریہ اپنے نمائندے رکھتا رہا۔

ایراسمس ڈارون (1731ء تا 1802ء)، جو ایک قدرتی سائنس دان اور چارلس ڈارون کا جد اور پیش رَو تھا، اور سائنس دان جوزف پریسٹلی (1733ء تا 1804ء) نے ہارٹلے کے نفسیاتی نظریات قبول کیے۔ حتیٰ کہ خود اسکاٹش مکتب بھی

تھامس براؤن کی شکل میں دوبارہ ارتباطی فکر کی طرف لوٹ آیا۔ براؤن ریڈ کا شاگرد اور ڈیوگالڈ سٹیورٹ کا دوست و جانشین تھا۔ اُس کی تعلیمات اِس مکتبۂ فکر کے زوال (اٹھارہویں صدی کے آخر) اور جیمز مِل کی بدولت اِس کی تجدید (انیسویں صدی کے آغاز) کے درمیان ایک انتقالی مرحلہ ہیں (بحوالہ Luigi Ferri, The Psychology of Association, ص: 80)۔

براؤن نے اپنے پیش روؤں کی طرح ارتباط کے قوانین کو محض خیالات کی یادآوری کے قوانین نہیں سمجھا۔ وہ اُنہیں ہمارے ادراکات کی تشکیل میں بھی شریک کرتا ہے، اور کچھ ایسی صلاحیتوں کو اُنہی سے منسوب کرتا ہے، جنہیں وہ اصلی یا بنیادی نہیں مانتا۔ چونکہ لفظ "ارتباط" (association) اُسے ناموزوں معلوم ہوا، اُس نے اِس کے بدلے "تجویز" (suggestion) کی اصطلاح اختیار کی۔ پھر اُس نے "سادہ تجویز" (simple suggestion) اور "نسبتی تجویز" (relative suggestion) کے درمیان فرق قائم کیا، اور اِن دونوں اصولوں سے ہماری تمام عقلی صلاحیتوں کو اخذ کیا۔ "سادہ تجویز"، یعنی ایک حادثاتی ارتباط (جیسے کوئی مقام مجھے کسی شخص کی یاد دلا دے)، اور "نسبتی تجویز"، یعنی روابط کا ادراک، جو عمومی خیالات اور استدلال کی بنیاد ہے (جیسے قائمہ مثلث کو سوچتے ہوئے میرا ذہن وتر کے مربع سے اُس کے دونوں قائم الزاویہ اضلاع کے مربعوں کے تناسب کی طرف منتقل ہو)۔

جیمز مِل: ناقابلِ انفکاک ارتباط: نفسیاتی اور وجدانی طریقوں کا تقابل:

جیمز مِل نے (جیسا کہ اُس کے بیٹے نے کہا) وہ کام مکمل کیا، جو براؤن نے ماہرِ نفسیات کے لیے تجویز کیا تھا۔ یعنی یہ دکھایا کہ کیمیائی تجزیہ (chemical decomposition) وہی نمونہ ہے، جس کے ذریعے ذہنی مظاہر کے عناصر دریافت کرنے کے لیے تجزیاتی طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ہم پہلے ہی یہ نظریہ ہیوم کے ہاں دیکھ چکے ہیں۔ مگر جیمز مِل کی اصل انفرادیت اُس کی ناقابلِ انفکاک ارتباط (inseparable association) کی تھیوری ہے، جس کے مطابق ہماری عام عقل کے عقائد دراصل موضوعی فریب (subjective illusions) ہیں، اور یہی وجدانی فلسفیوں (intuitionists) کے نظریات کی بنیاد بنتے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ جب دو خیالات یا تو تکرار کی کثرت یا ربط کی شدت کے باعث ہمارے ذہن میں بہت مضبوطی سے جڑ جائیں تو وہ ایک دوسرے کو لازمی طور پر یاد دلاتے ہیں۔ اِس طرح ہمارے بہت سے نام نہاد فطری یا پیدائشی اصولوں کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ "خیالات (جو بارہا اِس طرح ایک ساتھ آ گئے ہوں کہ جب ایک ذہن میں پیدا ہو تو دوسرا بھی فوراً اُس کے ساتھ پیدا ہو جائے) یوں محسوس ہوتے ہیں، جیسے ایک دوسرے میں گھل مل گئے ہوں، اور کئی خیالات مل کر ایک ہی خیال

کی شکل اختیار کر لیں۔ یہ نیا خیال حقیقت میں مرکب ہوتا ہے، مگر اپنے اجزاء کی طرح ہی بالکل سادہ دکھائی دیتا ہے"
(Analysis of the Phenomena of the Human Mind, حصہ سوم)۔

یہ ذہنی کیمیائی امتزاج(chemical synthesis)مثلاً خارجی اشیاء کی تشکیل کی وضاحت کرتا ہے،جو دراصل محض ناقابلِ انفکاک کیفیات(sensations)کے مجموعے ہیں۔ حتیٰ کہ ارادہ(will)کو بھی وہ ارتباط کی طرف لوٹاتا ہے۔ انسان کی خواہش کا موضوع ہمیشہ لذت کا حصول اور درد سے بچاؤ ہے۔ البتہ اِس کے ذرائع تجربات اور اِس کے نتیجے میں بننے والے ارتباطات پر منحصر ہوتے ہیں،جو ہمیں کسی خاص نتیجے تک پہنچاتے ہیں۔

جان سٹیورٹ مِل: قوانینِ ارتباط: وجدانی فریب: مادّے اور نفس پر ہمارا اعتقاد:

جان سٹیورٹ مل نے اپنے والد کا کام آگے بڑھایا، اُسے وسعت دی اور نئی طاقت عطا کی۔ اُس کے ہاتھوں ارتباطی نظریہ (Associationism) محض انگریزی فکر تک محدود نہ رہا، بلکہ فلسفے کے بڑے نظاموں میں شامل ہو گیا۔ اُس کے مطابق خیالات کے ارتباط کے قوانین یہ ہیں؛

1۔ مشابہ مظاہر ہمیشہ ایک ساتھ سوچے جانے کا رجحان رکھتے ہیں۔

2۔ وہ مظاہر، جو تجربے یا تصور میں ایک دوسرے کے قریب واقع ہوئے ہوں، ہمیشہ ایک ساتھ یاد آتے ہیں۔ پھر یہ قربت دو طرح کی ہے؛

1۔ ہم زمانی(simultaneity):جو حقائق ایک ساتھ تجربہ ہوئے ہوں،وہ ایک دوسرے کو یاد دلاتے ہیں۔

2۔ تتابع(succession):جو حقائق فوراً ایک کے بعد ایک آئے ہوں، اُن میں پہلا دوسرے کو یاد دلاتا ہے(لیکن دوسرا پہلے کو نہیں)۔

تکرار سے یہ ارتباط تیز اور یقینی ہو جاتے ہیں۔ جب دو مظاہر بار بار ساتھ دیکھے جائیں اور کبھی الگ الگ تجربہ یا تصور میں نہ آئیں تو اُن کے درمیان ناقابلِ انفکاک ارتباط پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کوئی ارتباط اِس ناقابلِ انفکاک درجے تک پہنچ جائے تو نہ صرف ذہن میں ایک خیال دوسرے سے جدا نہ ہو سکے، بلکہ اُن سے متعلقہ حقائق بھی بظاہر اپنی اصل میں ناقابلِ جدائی معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یوں ایسا لگتا ہے، جیسے اُن کا باہمی وجود بدیہی اور وجدانی ہو۔ حالانکہ دراصل یہ تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے
(Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, باب یازدہم)۔

اب چونکہ انسانی ذہن، جیسا کہ ہم اُسے جانتے ہیں، ایک مرکب کُل(complex whole)ہے، یعنی(ایسے عناصر کا امتزاج، جو اِتنے گھل مل گئے ہیں کہ ناقابلِ تقسیم وحدت بن گئے ہیں)، اِس لیے ضروری ہے کہ اِن قوانین کی مدد سے اِس

مضبوط وحدت کو تجزیہ کے ذریعے توڑا جائے اور اِن بدیہی اور بنیادی مظاہر کو اِن کی سادہ ترین شکل میں دریافت کیا جائے۔ یہی کام جان سٹیورٹ مل نے نہایت ہوشیاری سے کیا۔ خارجی دنیا، "خودی" (ego)، قوانینِ فکر، ریاضی و طبیعی علوم کے اصول، اخلاقی خیالات، یہ سب، جو بظاہر بدیہی معلوم ہوتے ہیں، اُس نے تجزیے سے اِن کے عناصر تک پہنچ کر اُن کے باہمی روابط کو ظاہر کر دیا۔

ہمارے خارجی دنیا کے وجود پر ایمان کی بھی یہی وضاحت ہے۔ خارجی دنیا بظاہر ہماری کیفیات سے آزاد وجود رکھتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور فوری وجدانی ادراک سے محسوس ہوتی ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ یہ دکھایا جائے کہ یہ ایمان دراصل ناقابلِ انفکاک ارتباط کے زور سے قائم ہوتا ہے، نہ کہ کسی حقیقی بدیہی بنیاد پر۔ جب میں کوئی فوری کیفیت محسوس کرتا ہوں، تو اُس کے مقابل بے شمار ممکنہ کیفیات ہیں، جو مختلف حالات میں مجھے حاصل ہو سکتی ہیں۔ "میں ایک کاغذ کا ٹکڑا میز پر دیکھتا ہوں۔ پھر دوسرے کمرے میں جاتا ہوں، اور اگرچہ وہ نظر سے اوجھل ہو گیا ہے، لیکن میں یقین رکھتا ہوں کہ وہ کاغذ اب بھی موجود ہے" (ایضاً، ص192–193)۔

یعنی میرے نزدیک کچھ خاص حالات میں کیفیات حاصل ہونے کی ایک امکانیت موجود ہے، اور اُس امکانیت کی خاصیت یہ ہے کہ وہ دائمی ہے، جب کہ موجودہ کیفیت عارضی ہے۔ یہی امکاناتِ کیفیت دنیا کے لیے اہم ہیں۔ موجودہ کیفیتیں معمولی اور فانی ہیں۔ اِس طرح ذہن ایک میکانیکی عمل کے ذریعے "جو دائمی ہے" (substance) کو "جو عارضی ہے" (sensation) کے مقابل رکھ دیتا ہے۔ مزید یہ کہ یہ امکانات مربوط گروہوں پر مشتمل ہیں، جو مختلف حواس سے تعلق رکھتے ہیں (مثلاً گلاب کی خوشبو، رنگ اور شکل)، اور یہی اُنہیں فوری کیفیت سے ممتاز کرتے ہیں۔ یوں "جسم" وہی ہے، جسے ہم مربوط کیفیات کا گروہ کہتے ہیں، اور تجربہ یہی دکھاتا ہے کہ اِن گروہوں کے درمیان مسلسل تعلقات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً: "آگ"، جو کیفیات کا ایک گروہ ہے، "موم" (wax) کو پگھلا دیتی ہے، جو ایک دوسرا گروہ ہے۔

تصوراتِ علت، مادّہ اور نفس: جان سٹوارٹ مل کی توضیحات:

"پس ہمارے تصوراتِ علت، قوّت اور فعلیت کبھی بھی براہِ راست محسوسات کے ساتھ نہیں جڑتے، بلکہ وہ محض احساسات کے امکانات کے گروہوں سے مربوط ہوتے ہیں۔ احساسات اگرچہ اِس سارے ڈھانچے کی اصل بنیاد ہیں، لیکن وہ ہمارے نزدیک محض ایک حادثہ معلوم ہوتے ہیں، جو ہم پر منحصر ہے۔ اِس کے برعکس امکانات ہمیں حقیقی محسوس ہوتے ہیں، بلکہ یوں کہ جیسے یہی حقیقی موجودات ہیں، اور ہمارے موجودہ احساسات اُن کی صرف نمائندہ صورتیں یا اثرات ہیں" (ایضاً، ص195)۔

یوں جیسے ہم احساسات کے گروہوں کو مجسم کر کے "اجسام" بنا لیتے ہیں، ویسے ہی ہم اپنی تمام محسوسات کو ایک مادی جوہر یا مادّہ کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، جو اِن سب کا اصول یا علت ہے۔ اِس طرح خارجی دنیا پر ہمارا اعتقاد کسی فوری، بدیہی یا بنیادی ادراک کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ نفسیاتی تجزیہ اُسے ایک ناگزیر فریب میں تحلیل کر دیتا ہے، جو محض ارتباطِ افکار (Association of Ideas) کے قوانین سے وجود میں آیا ہے۔ اِسی طرح جیسے مادّہ کا تصور ہے، ویسے ہی نفس یا ذہن کے تصور کی امتیازی خصوصیت بھی، "کچھ ایسی شے کا خیال ہے، جس کی پائیداری ہماری شعوری کیفیات کے مسلسل تغیّر کے مقابل میں ہے، جنہیں ہم اُس سے منسوب کرتے ہیں"۔

"میرے ذہن کے وجود پر میرا جو ایمان ہے (جب کہ وہ نہ کچھ محسوس کر رہا ہے، نہ سوچ رہا ہے، نہ اپنے وجود سے باخبر ہے)، دراصل اِس ایمان میں سمٹ آتا ہے کہ یہ حالتیں ایک مستقل امکان کی صورت میں موجود ہیں۔ یہاں تک تو کوئی رکاوٹ نہیں کہ ہم ذہن کو محض ہماری محسوسات (اور اندرونی کیفیات) کی ایک لڑی قرار دیں، جو بالفعل پیش آتی رہتی ہیں، اور اِس میں لامحدود امکاناتِ احساس کا اضافہ کر دیں، جن کی فعلیت مخصوص حالات پر موقوف ہے (حالات، جو ہو بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی۔ مگر بحیثیتِ امکان وہ ہمیشہ موجود ہیں، اور اکثر بالفعل ہمارے سامنے حاضر ہوتے ہیں)" (ایضاً، باب ۱۲، ص 205–206)۔

ذہن اپنے آپ کو شعور کی منفرد کیفیتوں سے الگ کیوں سمجھتا ہے؟ اِس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری موجودہ کیفیات نہایت معمولی اہمیت رکھتی ہیں۔ جبکہ ماضی کے وسیع ذخیرے کو یادداشت بار بار دوبارہ حاضر کر دیتی ہے۔ یہ عمل بھی بالکل وہی ہے، جو مادّہ کے تصور میں کار فرما ہے۔ ارتباطِ افکار ہماری کیفیاتِ شعور کو اِس طرح منظم کرتا ہے کہ وہ ایک جوہر کی مانند دکھائی دیتی ہیں، جسے ہم "انا" یا "Ego" کہتے ہیں۔ یوں اِن میں ایک ربط و استحکام پیدا ہو جاتا ہے، جو سب کچھ واضح کر دیتا ہے۔ تاہم مِل خود اعتراف کرتا ہے کہ اُس کی تھیوری اِس لحاظ سے مکمل تسلی بخش نہیں۔ کیونکہ یہ یادداشت اور پیش بینی جیسے حقائق کی توجیہ نہیں کر پاتی، جن میں لازماً ایک ایسے "موضوع" (subject) کی شناخت شامل ہے، جو یاد بھی رکھتا ہے اور آئندہ کی پیش بینی بھی کرتا ہے۔

"لہٰذا اگر ہم ذہن کو محض احساسات کی ایک لڑی کہیں تو ہمیں اِس بیان کو یوں مکمل کرنا پڑتا ہے کہ یہ احساسات کی ایک لڑی ہے، جو اپنے آپ کو ماضی اور مستقبل کے طور پر جانتی ہے اور اِس طرح ہم دو متبادلوں پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ یعنی یا تو یہ مانیں کہ ذہن یا اَنا اِن احساسات کی لڑی سے مختلف کوئی شے ہے۔ یا پھر یہ عجیب و غریب دعویٰ تسلیم کر لیں کہ ایک ایسی چیز، جو محض احساسات کی ایک لڑی ہے، اپنے آپ کو بطور ایک لڑی پہچان سکتی ہے" (ایضاً، باب ۱۲)۔

عقل کے اصولوں کی نفسیاتی توجیہ:

اب مل نے مادّہ اور نفس کے ساتھ ساتھ عقل کے قوانین، یعنی ہمارے نام نہاد عقلی یا پیشین (a priori) اصولوں کی بھی وضاحت قوانینِ ارتباطِ افکار کے ذریعے کی۔ مسئلہ وہی ہے کہ ہمارے پاس کچھ ایسے تصورات یا سچائیاں ہیں، جو گویا بنیادی، بدیہی اور فوری ادراک سے حاصل ہیں۔ لیکن اُنہیں تجزیہ کر کے اُن کے سادہ اجزاء تک پہنچنا ہے، اور اُن قوانین کو دریافت کرنا ہے، جن سے یہ اجزاء جڑ کر ہمیں ایک فریبِ عقل دیتے ہیں کہ گویا یہ علم پیشین ہے۔

تجربیت (Empiricism) کے خلاف سب سے بڑی دلیل مخالفین یہ پیش کرتے ہیں کہ عقلی اصول لازمی (necessary) اور آفاقی (universal) ہوتے ہیں۔ لیکن مل کہتا ہے: "جہاں تک ضرورت کے احساس کا تعلق ہے، یا جسے "فکر کی ناگزیریت" کہا جاتا ہے، یہ دراصل نفسیاتی کیفیات میں سب سے زیادہ واضح مثال ہے کہ ایک ناقابلِ انفکاک ارتباط کس طرح اُسے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے"۔

جب دو تصورات ہمیشہ ساتھ آئے ہوں، اور کبھی ایک دوسرے کے بغیر نہ آئے ہوں، تو وہ ہمارے ذہن میں ناقابلِ انفکاک طور پر جڑ جاتے ہیں۔ ہم ایک کو دوسرے کے بغیر سوچ ہی نہیں سکتے۔ رہا سوال اِن اصولوں کی آفاقیت کا کہ یہ ہر ذہن میں موجود ہیں، تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ ہر انسان کے تجربے میں کچھ ایسی چیز مشترک ہے، جو سب پر ایک ہی اصول مسلط کر دیتی ہے۔ اِس طرح مل یہ نہیں جھٹلاتا کہ انسان اپنے اندر آفاقی اور ضروری اصول دریافت کرتے ہیں۔ لیکن وہ اِسے محض ایک فریب قرار دیتا ہے۔

اِسی بنیاد پر مل ریاضی اور سائنسی علوم کی بھی توجیہ کرتا ہے کہ جیومیٹری کے اشکال پیشین تصورات نہیں، بلکہ حقیقی صورتوں سے ماخوذ ہیں جن میں بعض اوصاف کو بڑھا چڑھا کر یا کم کر کے دکھایا جاتا ہے۔ ریاضی کے مسلمات (axioms) بھی محض تجرباتی صداقتیں ہیں۔ مثلاً دو سیدھی لکیریں ایک جگہ کو گھیر نہیں سکتیں۔ کیوں؟ کیونکہ مجھے کبھی ایسا تجربہ نہیں ہوا کہ وہ گھیر سکیں، اور اپنے سابقہ تجربے پر نظر ڈال کر میں کوئی ایسی صورت ذہن میں نہیں لا سکتا، جو اِس ناقابلِ انفکاک ارتباط کو توڑ سکے۔

یوں ہر علم بالآخر استقراء (induction) پر قائم ہے۔ مگر استقراء کی بنیاد کیا ہے؟ مل کہتا ہے کہ یہ ہماری پیش بینی اور توقع ہے کہ "وہی اسباب ہمیشہ وہی نتائج پیدا کریں گے"۔ دوسرے لفظوں میں، استقراء کا اصول علت و معلول کا قانون ہے، یا قدرت کے یکنواخت (uniform) اور غیر متغیر توالی (invariable succession) کا اصول ہے۔ کیا یہ اصول پیشین ہے؟ نہیں۔ یہ بھی دیگر اصولوں کی طرح ارتباطِ افکار ہی کی پیداوار ہے۔ "ہم تجربے سے سیکھتے ہیں کہ قدرت میں ایک غیر متغیر

ترتیبِ توالی موجود ہے، اور ہر واقعہ ہمیشہ کسی دوسرے واقعہ سے پہلے آتا ہے۔ ہم اِس ناقابلِ تغیر مقدم کو علت (cause) کہتے ہیں، اور اِس ناقابلِ تغیر لاحق کو معلول (effect)" کہتے ہیں (ایضاً)۔

ارتباطِ افکار اور قانونِ فراموشی:

ارتباطِ افکار کے قانون کے مطابق ہمارا تخیل (imagination) ہمیشہ مظاہر کو اُسی ترتیب میں دوبارہ پیش کرتا ہے، جس ترتیب میں وہ پہلی بار ہمارے حواس پر وارد ہوئے تھے۔ یہ استقراء (induction) کی پہلی صورت ہے، "استقراء بذریعہ سادہ تذکرہ" (inductio per enumerationem simplicem)، جس میں ہم محض اِس بنیاد پر کہ "جیسا پہلے ہوا ہے، ویسا ہی آئندہ بھی ہوگا" بغیر کسی تنقید یا تردّد کے حکم لگا دیتے ہیں۔ مثلاً ایسے عملی فیصلے: "آگ جلاتی ہے" یا "پانی پیاس بجھاتا ہے"۔ لیکن ہر نیا واقعہ جو کسی خاص قانون کی تائید کرتا ہے، وہ بیک وقت قانونِ تعلیل (law of causality) کے حق میں بھی گواہی دیتا ہے، اور یوں یہ قانون باقی تمام قوانین سے زیادہ شہادتیں اپنے حق میں جمع کرتا ہے۔ ابتدا میں جو محض ایک عارضی ارتباط تھا، یعنی مقدم (antecedent) اور مؤخر (consequent) کا ساتھ آنا، وہ رفتہ رفتہ ناقابلِ انفکاک، لازمی اور آفاقی قانون بن جاتا ہے۔

یہاں مل کا "قانونِ فراموشی" (laws of oblivion) بھی بڑا کردار ادا کرتا ہے۔ جو چیز ہمیں دلچسپی نہیں دیتی، وہ شعور سے تقریباً فوراً غائب ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر میں یہ یاد نہیں رکھتا کہ کتاب پڑھتے ہوئے میں نے اُس کے صفحات پلٹے تھے۔ اِسی طرح شعور کی وہ جزئیات، جن سے ارتباط پیدا ہوتا ہے، بھلا دی جاتی ہیں، اور صرف ارتباط باقی رہتا ہے۔ یوں یہ ارتباط ایک بنیادی اور بدیہی قانون معلوم ہونے لگتا ہے۔

یہی وضاحت عملی زندگی پر بھی صادق آتی ہے۔ ہمارے اخلاقی تصورات (نیکی، ایثار، اور اخلاقی جذبات، مثلاً ندامت وغیرہ) سب دراصل افکار اور احساسات کے ایسے مرکب گروہ ہیں، جو ارتباطِ افکار کے قوانین کے تحت بنے ہیں۔ آغاز میں جو چیزیں بالکل غیر اہم تھیں، لیکن ہماری ابتدائی خواہشات کی تسکین میں مدد دیتی تھیں یا پہلے کبھی اُن سے وابستہ رہی تھیں، وہ خود بخود زیادہ قیمتی ذرائعِ لذّت بن گئیں۔ اِس کی وجہ اُن کا زیادہ پائیدار ہونا، زیادہ دیر تک لطف دینے کی صلاحیت اور زیادہ شدت رکھنا تھا۔ یہ بھی قانونِ فراموشی کی ایک صورت ہے۔

ہم نیکی سے محبت کرتے ہیں، بالکل ویسے ہی، جیسے ایک بخیل مال سے محبت کرتا ہے۔ یہ ایک وہم ہے، جو ارتباطِ افکار پر مبنی ہے۔ ابتدا میں انسان کے پاس نیکی کی خواہش کی کوئی وجہ نہ تھی سوائے اِس کے کہ وہ لذّت بخش ہے یا تکلیف سے بچاتی ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ نیکی بذاتِ خود ایک خیر (good) بن گئی، اُتنی ہی مطلوب، جتنی کوئی اَور خیر۔ کیونکہ اصل میں ہم لذّت سے

محبت کرتے ہیں۔ بچپن سے ہی نیکی کا تصور ہمارے لیے انعام کے تصور سے جڑ گیا۔ ہم بھول گئے کہ ہم نے نیکی میں لذّت تلاش کی تھی، اور اب ہم نیکی کو اُس کے اپنے لیے چاہتے ہیں۔

ہربرٹ اسپنسر: ارتقائی نظریہ ارتباط:

جس طرح جان سٹوارٹ مل ارتباطیت (associationism) کا منطقی اور نفسیاتی نمائندہ تھا، اُسی طرح ہربرٹ اسپنسر اِس کا فطرت پسند اور ماہرِ حیاتیات نمائندہ ہے۔ ہارٹلے کی فرضیات کو بنیاد بناتے ہوئے وہ انسانی ذہن کو جاندار جسم اور کُل کائنات کے تعلق میں دیکھتا ہے۔ اُس کی نفسیات پر دو بڑے سائنسی قوانین غالب ہیں؛

1۔ قانونِ بقائے قوّت (law of the persistence of force)

2۔ قانونِ ارتقاء (law of evolution/transmutation/change)

شعور (consciousness) کا مطلب ہے، "حالتوں کی مسلسل تبدیلی"، یا "ایک لگاتار امتیاز" (differentiation)۔ کوئی احساس (sensation) تبھی جانا جا سکتا ہے جب وہ اپنے بعد آنے والے دوسرے احساس کے ساتھ تقابل میں ہو، اور اُسی سے ممتاز ہو۔ لیکن صرف تغیّر ہی کافی نہیں۔ یاد رکھنے یا پیش بینی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ احساس ختم ہونے کے بعد بھی اُس کا کوئی باقیہ (residuum) رہ جائے۔ یہ ہلکی سی چھاپ (faint copy) پھر موازنہ کا ذریعہ بنتی ہے، جس سے ہمیں مشابہتیں پہچاننے میں مدد ملتی ہے۔

"امتیاز اور اِدغام (differentiation & integration) یہی دو متضاد عمل ہیں، جن کے ذریعہ شعور قائم رہتا ہے۔ ہر لمحے شعور کو ایک نئی حالت میں ممتاز ہونا چاہیے، اور پھر اُس نئی حالت کو پچھلی حالتوں کے ساتھ یکجا (integrate) ہونا چاہیے تاکہ وہ سوچ بن سکے" (Principles of Psychology, II, p. 301)۔

یہ دائمی ردوبدل ہی شعور کی خصوصیت ہے اور ذہن کی ساخت کو واضح کرتا ہے۔ سوچ کا مطلب ہے، "شعور کی بدلتی ہوئی حالتوں کا ایک ایسا متواتر اِدغام، جو مخصوص قوانین کے تحت ہو"۔ اسپنسر کے نزدیک تمام روابط آخرکار صرف دو اصولوں سے نکلتے ہیں: "فرق" (difference) اور "مشابہت" (resemblance)۔ اِنہی سے آگے چل کر "قربت" (contiguity)، "ہم وجودی" (co-existence) اور "توالی" (succession) کے اصول اخذ ہوتے ہیں۔

لیکن عقل کے اِس مسلسل ارتقاء کو سمجھنے کے لیے ہمیں ذہن کو جاندار جسم اور خارجی ماحول کے رشتے میں دیکھنا ہوگا۔ ہر احساس ایک دماغی تبدیلی کے ساتھ واقع ہوتا ہے، اور دونوں میں مساوات کا رشتہ ہے۔ ہر احساس کے ساتھ ایک دماغی ترمیم ہے، اور احساسات کے ربط کے ساتھ اعصابی ربط۔ یوں ذہانت کی ترقی دراصل اعصابی نظام کی بتدریج تکمیل ہے،

ترجمہ: ابنِ صلیبی

یعنی اندرونی اور بیرونی کے درمیان زیادہ سے زیادہ موزونیت، اور دماغی ڈھانچے اور خارجی مظاہر کے درمیان زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی۔ مختصر یہ کہ اندرونی مظاہر کے روابط اعصابی اجزاء کے روابط بن جاتے ہیں، اور یہی روابط ہمارے خیالات کے روابط ہوتے ہیں۔ اِس طرح ذہن کے قوانین محض وہی قوانین ہیں، جو آہستہ آہستہ اعصابی نظام میں منظم ہو گئے ہیں۔

نفسیاتی تغیرات کے مقدم اور نتیجے کے باہمی تعلق کی قوت اُس اتحاد کی پائیداری کے تناسب سے ہوتی ہے، جو اُن خارجی اشیاء کے درمیان ہے، جن کی یہ علامت ہیں" (Principles of Psychology, IV, Ch. II, §186)۔ چونکہ اعصابی نظام وراثت کے ذریعے منتقل ہوتا ہے، اِس لیے عادات بتدریج جاندار کے جسم میں راسخ ہو جاتی ہیں، جس کی ساخت اُن عادات کے اثر سے بدل جاتی ہے۔ اِس طرح فکر کی ترقی کو صرف ارتقائی نظریہ ہی کے تحت سمجھا جا سکتا ہے، یعنی یہ کہ جاندار اپنے ماحول کے ساتھ زیادہ سے زیادہ کامل مطابقت پیدا کرتے ہیں۔

"اگر اعلیٰ ترین انواع کے جاندار اپنی موجودہ نہایت مربوط، بالکل متعین اور بے حد متنوع ساختوں تک ایک ناقابلِ شمار ماضی میں ہونے والی مسلسل تبدیلیوں اور اضافوں کے ذریعے پہنچے ہیں (اگر اُن جانداروں کے پیچیدہ اعصابی نظام بتدریج اپنی ساختوں اور افعال تک پہنچے ہیں)، تو لازمی طور پر اُن پیچیدہ ساختوں اور افعال کی ہم رُتبہ شعوری صورتیں بھی بتدریج وجود میں آئی ہوں گی" (ایضاً، III، باب I، §129)۔ یعنی "خالی تختی" (Tabula Rasa) کا نظریہ غلط ہے۔ فرد کے اندر کچھ نہ کچھ "فطری" ضرور ہوتا ہے، اور وہ ہے، "نسل کے وہ اکتسابات، جو اُس کے اعصابی نظام کی ساخت میں جمے ہوئے ہیں"۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک ہر عقلی عمل ایک "تداعی عمل یا ارتباط" (Association) ہے، لیکن وہ جان سٹیورٹ مل کی طرح اِسے صرف فرد کے ذاتی شعور تک محدود نہیں رکھتا۔ وہ اِس بات کا منکر ہے کہ فرد کے تجربات ہی عقل کی پوری وضاحت کر سکتے ہیں۔ اُس کے مطابق نسلِ انسانی کے طویل تجربات، جو بے شمار نسلوں میں لاتعداد مرتبہ دہرائے گئے، آخرکار اعصابی نظام میں کچھ سلسلوں کو "عضوی رشتوں" کی صورت میں جما دیتے ہیں۔

چونکہ اسپنسر فکر کو خارجی دنیا سے اخذ کرتا ہے، اِس لیے وہ خارجی دنیا کو فکر کی اصطلاحات میں متعین نہیں کر سکتا، نہ ہی مل کی طرح اُسے صرف "احساسات کے مستقل امکانات" (Permanent possibilities of sensations) میں سمو سکتا ہے۔ اِسی لیے اسپنسر کو "حقیقت پسندی" (Realism) کی طرف لوٹنا پڑا۔ لیکن ایسی حقیقت پسندی، جو ایک نئی شکل اختیار کر چکی تھی۔ اِس میں ذہنی اور جسمانی مظاہر ایک مستقل متوازی (constant parallelism) حیثیت رکھتے ہیں، اور یہ سب کسی ایسی "دو پہلو" حقیقت کی علامت ہیں، جو بذاتِ خود ناقابلِ شناخت (Unknowable) ہے۔ مختصر یہ کہ مل نے نفسیاتی طریقہ اور وضاحت کے بڑے بڑے مراحل فراہم کیے۔ مگر اسپنسر نے اِس طریقے کو زیادہ ہمہ گیر بنا کر وسعت دی اور قوانینِ ذہن کو قوانینِ اشیاء کے ساتھ ہم آہنگ کر دیا۔

نتیجہ:

ہم نے دیکھا کہ "ارتباطِ افکار"(Association of Ideas) کا قانون کس طرح محض ذہنی مظاہر کی تکرار کے قاعدے سے بلند ہو کر فکر کا ایک آفاقی قانون بن گیا۔ آج کے دور میں "تجربیت" (Empiricism) اور "ارتباطیت" (Associationism) ہم معنی ہیں، اور ارتباطیت "آفاقی ارتقاء"(Universal Evolution) سے جڑ گئی ہے۔

یہ حقیقت تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ اِس میدان میں انگریزی مکتبِ فکر نے (لاک اور ہیوم سے لے کر اسپنسر تک) گرانقدر خدمات انجام دی ہیں۔ اُن کا کارنامہ یہ تھا کہ انسانی فکر پر سائنسی تجزیے اور ترکیب کے طریقے لاگو کیے۔ اُنہوں نے ذہن کو اشیاء میں سے ایک شے کے طور پر دیکھا۔ حتیٰ کہ کانٹ کے پیرو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اِس میں کچھ صداقت ضرور ہے۔ تاہم سوال یہ باقی رہتا ہے کہ کیا ذہن واقعی محض ایک شے ہے؟ کیا اِس حقیقت سے کہ ذہن اپنی ذات کو پہچانتا ہے، اُسے دیگر اشیاء سے ایک الگ مقام حاصل نہیں ہو جاتا؟ اور پھر کیا ذہن کو بطورِ شے دیکھنے کا عمل خود بخود یہ تقاضا نہیں کرتا کہ ہم اِس جائزے میں کچھ ایسے پیشگی تصورات (a priori forms) داخل کریں، مثلاً فضا، وقت، تعلیل (Causality)، جو خود ہر فکر کی بنیادی شرط ہیں؟

ہم نے یہ بھی دیکھا کہ اسپنسر نے اگرچہ تجربے کو "معلوم" (Knowable) کے قوانین کے تحت سمجھایا، مگر ساتھ ہی ایک اعلیٰ تصور کو "نامعلوم" (Unknowable) کے عنوان سے الگ کر دیا، جو در حقیقت "مطلق" (Absolute) ہی ہے۔ اِن تحفظات کے باوجود انگریزی مکتب کو یہ اعزاز دیا جانا چاہیے کہ اُس نے ذہن پر سائنسی طریقے لاگو کیے اور کم از کم یہ تو واضح کر دیا کہ ذہن اپنے مواد کو کس طرح اور کن مراحل اور کن تجربات کی مسلسل ترتیب کے ذریعے متعین اور واضح کرتا ہے۔

باب ہفتم

زبان

(Language)

زبان علامتوں کا ایک مجموعہ ہے، جسے ہم فکر یا عمومی طور پر شعور کی کسی بھی کیفیت کے اظہار کے لیے استعمال کرتے ہیں، یعنی احساسات اور ارادے بھی، اور خیالات بھی۔ علامت ایک ایسا واقعہ ہے، جو حواس سے محسوس کیا جاتا ہے، اور اُس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے، جو یا تو محض اتفاقاً یا اپنی فطرت کی بنا پر حواس سے براہِ راست محسوس نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً دھواں ایک ایسی آگ کی علامت ہے، جسے ہم نہیں دیکھ رہے۔ چیخ ایک ایسے درد کی علامت ہے، جو اپنی ذات میں حواس سے پوشیدہ ہے۔

زبان میں استعمال ہونے والی علامتیں مختلف ذرائع سے محسوس کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً؛

1۔ لمس (tactual language)

2۔ بصارت (visual language)

3۔ سماعت (oral language)

لمسی زبان (tactual language) بہرے اور نابینا بچوں کی تعلیم میں استعمال ہوئی ہے، مثلاً لورا بریڈج مین کے مشہور کیس میں۔ بصری زبان (visual language) کی مثال بہرے افراد کے اشارے ہیں، جن کے ذریعے وہ اپنے خیالات بیان کرتے ہیں۔ مگر سب سے قیمتی زبان، اور انسانی ذہن کی حرکات کے ساتھ سب سے زیادہ موزوں، "زبانی زبان" (oral language) ہے۔ یہ غیر واضح آوازوں اور چیخوں کے ساتھ ساتھ واضح الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے۔

اب اگر ہم علامتوں کی نوعیت یا زبان کے مادی پہلو کے بجائے علامت اور فکر کے رشتے پر غور کریں، تو زبان کی دو قسمیں سامنے آتی ہیں، جیسا کہ علامتوں کی بھی دو قسمیں ہیں؛

1۔ مصنوعی یا قراردادی زبان (conventional/artificial language):

یہ وہ زبان ہے، جو انسان نے خود بنائی اور منظم کی ہے۔ جیسے سائنسی زبان (کیمیائی نام، الجبرا کے الفاظ وغیرہ)، شارٹ ہینڈ، یا بہرے افراد کے اشارے۔

2۔ فطری زبان (natural language):

یہ اُن علامتوں کا مجموعہ ہے، جو انسان ابتدا میں بِلا ارادہ اور بِلا منصوبہ بندی کے اپنے شعور کی کیفیت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اِس کی مثالیں ہیں، چیخیں، چہرے کے تاثرات، اشارے، حرکات اور عمومی جسمانی انداز۔ لیکن گفتگو (Speech) ہی اصل زبان ہے۔ کیونکہ یہ نہ صرف فکر کو بیان کرتی ہے، بلکہ فکر کی تشکیل اور ارتقاء میں بھی مدد دیتی ہے۔ درحقیقت یہ دونوں (زبان اور فکر) ہمارے لیے ناقابلِ تفریق ہو چکی ہیں۔ جیسا کہ افلاطون نے کہا: "فکر، روح کی اپنی ذات سے خاموش اور اندرونی گفتگو ہے"۔

ہم تقریر کی زبان کا مطالعہ اُس کی نشوونما اور تبدیلیوں کے اعتبار سے کر سکتے ہیں۔ مختلف ذخیرۂ الفاظ اور قواعدِ نحو کا تقابلی جائزہ لے سکتے ہیں، اور اِس تقابل سے عمومی قوانین اخذ کر سکتے ہیں۔ اِس مطالعے کو فِلولوجی (Philology) کہا جاتا ہے۔ لیکن زبان سے متعلق صرف ایک مسئلہ ایسا ہے، جس میں نفسیات براہِ راست دلچسپی لیتی ہے، اور وہ ہے زبان کی ابتداء اور اُس کا فکر سے تعلق۔ سوال یہ ہے کہ آیا تقریر ایک فطری زبان ہے یا مصنوعی؟ کیا انسان کو یہ قوت الٰہی مکاشفہ یا کسی بنیادی فطری صلاحیت کے ذریعے ملی کہ وہ اپنی سوچ کو علامتوں کے ذریعے ظاہر کرے اور دوسروں کے خیالات کو سمجھے؟ یا پھر انسان نے یہ قوت خود حاصل کی؟ اگر خود حاصل کی، تو کیا یہ کسی من مانے معاہدے کے ذریعے ہوئی یا کسی ابتدائی اور خود بخود پیدا ہونے والی زبان کی تدریجی نشوونما کے ذریعے؟ یہ وہ سوالات ہیں، جو ہمیشہ اِس موضوع سے وابستہ رہے ہیں اور وقت کے ساتھ ساتھ زیادہ واضح شکل اختیار کرتے گئے۔ اب ہم اُن مختلف حلوں کا بیان کریں گے، جو یکے بعد دیگرے پیش کیے گئے۔

افلاطون سے قبل زبان کا مسئلہ: ہیراقلیطس، دیموقراطیس، ہرموجینیس اور کراٹیلس:

ہیراقلیطس کو الفاظ کے ساتھ کھیلنے اور اشتقاق (derivations) کی تلاش کا شوق تھا، جیسا کہ اُس کی تحریروں کی باقیات سے ظاہر ہے۔ کیا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ الفاظ کے اِس تجزیے میں وہ اپنی فلسفیانہ آراء کی تصدیق چاہتا تھا؟ کیا وہ یہ مانتا تھا کہ زبان خداؤں کی طرف سے انسان کو ملی ہے اور اشیاء کی حقیقت اُن کے ناموں کے ذریعے منکشف ہوتی ہے؟ اِس عقیدے کو اگرچہ اُس کے بعض پیروکاروں نے اختیار کیا، مگر اِسے براہِ راست ہیراقلیطس کی طرف منسوب کرنا مشکل ہے۔

جہاں تک دیموقراطیس کا تعلق ہے تو اُس کے نزدیک زبان ایک من مانی (arbitrary) ایجاد تھی۔ نام اشیاء کی فطرت پر منحصر نہیں تھے، بلکہ معاہدے (convention) کے ذریعے رکھے گئے تھے۔ اِس کے ثبوت میں وہ تین باتیں بیان کرتا ہے؛

1۔ بہت سے الفاظ کے کئی کئی معنی ہوتے ہیں (πολυσήμον)۔

2۔ بہت سی اشیاء کے کئی کئی نام ہوتے ہیں (ἰσόρροπον)۔

3۔ کچھ اشیاء ایسی بھی ہیں، جن کے لیے قیاساً کوئی خاص نام ہونا چاہیے۔ مگر نہیں ہوتا (ἄνωνυμον)۔ (ماخذ: پروکلس، "کراٹیلس پر تبصرہ"، زیلر کا ایڈیشن)۔

افلاطون نے زبان کے موضوع پر پورا ایک مکالمہ لکھا (Cratylus)۔ اِس سے پتہ چلتا ہے کہ اُس کے زمانے میں بھی زبان کے آغاز پر دو بالکل متضاد نظریات موجود تھے۔ وہ دیمو قراطیس کا نظریہ ہرموجینیس کی زبان سے بیان کرتا ہے: "میں قائل نہیں ہو سکتا کہ ناموں کی درستی کے لیے کسی اصول کی ضرورت ہے سوائے معاہدے اور اتفاق (συνθήκη) کے۔ میرے نزدیک کوئی بھی نام درست ہے، جسے آپ کسی چیز کو دے دیں، اور اگر آپ اُسے بدل کر دوسرا نام دے دیں تو نیا نام بھی اُتنا ہی درست ہے جتنا پہلا۔ ہم اکثر اپنے غلاموں کے نام بدلتے ہیں، اور نیا دیا گیا نام پرانے جتنا ہی درست ہوتا ہے" (Cratylus, 384 d-e)۔ یہ پہلا نظریہ ہے کہ زبان ایک من مانی اختراع ہے۔

کراٹیلس، جو ہیراقلیطس کا شاگرد تھا، اِس کے برعکس کہتا ہے کہ نام "فطری" ہیں نہ کہ قراردادی۔ یہ محض انسانی آواز کا وہ حصہ نہیں، جس پر لوگ متفق ہو جائیں۔ بلکہ اِن میں کوئی ایسی درستی یا صداقت ہے، جو یونانیوں اور غیر یونانیوں دونوں کے لیے یکساں ہے (Cratylus, 383 a)۔ الفاظ ہم پر اشیاء کی فطرت اور حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں۔ اِس لیے الفاظ کے مطالعے سے ہم اشیاء کے علم تک پہنچ سکتے ہیں۔ بلکہ وہ مزید کہتا ہے: "جو ایک کو جان لے گا، وہ دوسرے کو بھی جان لے گا" (Ibid. 435 d)۔

بالآخر سقراط کی منطق سے مجبور ہو کر کراٹیلس یہ کہنے پر آ جاتا ہے: "اے سُقراط! میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ اِس معاملے کی درست حقیقت یہ ہے کہ ایک غیر انسانی (فوق البشر) قوت نے اشیاء کو اُن کے اولین نام دیئے، اور وہی نام لازماً اُن کے حقیقی نام ہیں" (Cratylus, 438 c)۔

افلاطون کی طرف سے ہرموجینیس اور کراٹیلس کے نظریات کی تردید:

افلاطون اِس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ الفاظ محض من مانے ہیں۔ جس طرح ہر شے اپنی مخصوص فطرت رکھتی ہے، ہماری خواہشات سے آزاد، اُسی طرح یہ ظاہر ہے کہ ہمارے افعال بھی ہماری من مانی پر نہیں بلکہ اُن اشیاء کی فطرت پر مبنی ہوتے ہیں، جن پر ہم اِن افعال کا اطلاق کرتے ہیں۔ کاٹنے یا جلانے کے لیے مناسب آلہ چاہیے۔ اِسی طرح نام رکھنے کا عمل بھی اپنی ایک مخصوص فطرت رکھتا ہے۔ ہر عمل کے لیے ایک خاص آلہ ہوتا ہے۔ چھیدنے کے لیے سوئی، بُننے کے لیے کُرتھا (shuttle)، اور نام رکھنے کے لیے "نام"۔ جس طرح کُرتھا بُنائی کے دھاگوں کو الگ کرنے کا آلہ ہے، اُسی طرح نام اشیاء کی فطرتوں کو پہچاننے کا آلہ ہے (Cratylus, 388 c)۔

کُرتھا ایک خاص ہنر مند، یعنی بڑھئی کا کام ہے اور وہی اِسے بنا سکتا ہے، جو اِس فن میں ماہر ہو۔ اِسی طرح نام ایک اعلیٰ ہنر مند کا کام ہے، کیونکہ ہر کوئی نام نہیں دے سکتا۔ یہ ہنر مند "قانون ساز" (legislator) ہے۔ جیسے بڑھئی کُرتھا بناتے وقت بُنائی کے عمل کی فطرت کو دیکھتا ہے اور ساتھ ہی اس کُرتھے کے تصور کو سامنے رکھتا ہے، جو اصل یا مثالی کُرتھا ہے، اُسی طرح قانون ساز کو بھی نام رکھنے میں اشیاء کی فطرت کو دیکھنا چاہیے اور "نام کے تصور" کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے (Ibid. 389 d)۔

پھر جس طرح ایک لوہار مختلف قسم کے لوہے سے اچھے آلات بنا سکتا ہے، اُسی طرح مختلف آوازوں اور ہجوں سے نام بنائے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ اُنہیں ہر چیز پر درست طور پر لاگو کیا جائے۔ جس طرح کُرتھے کا سب سے بڑا منصف وہ ہے، جو اِس کا استعمال کرتا ہے، اُسی طرح نام کا سب سے اچھا منصف وہ ہے، جو اِسے استعمال کرے، یعنی سوال و جواب کرنے والا یا "مُباحِث" (dialectician)۔

لفظ کی درستی اور موزونیت کی بنیاد "تقلید" ہے۔ لیکن یہ تقلید ظاہری اور محسوساتی نہیں بلکہ ہر چیز کی خاص فطرت کی نقل ہے۔ افلاطون کہتا ہے: "اگر کوئی ہر چیز کی ماہیت کو حروف اور ہجوں میں بیان کر سکے تو کیا وہ اُس چیز کی فطرت کو بیان نہ کر دے گا؟" (Ibid. 423 e)۔ مثال کے طور پر حرف "ρ" حرکت کو ظاہر کرتا ہے۔ سِسکاری آواز والے حروف (sibilants) پھونک مارنے کا تصور دیتے ہیں۔ حروف "δ" اور "τ" باندھنے یا ایک جگہ ٹھہرنے کا اظہار کرتے ہیں۔

کیا ہمیں کراٹیلس (Cratylus) کے ساتھ یہ مان لینا چاہیے کہ جو الفاظ کو جانتا ہے وہ چیزوں کو جانتا ہے؟ منطق (dialectic) کو محض لغت فہمی (etymology) تک محدود کر دینا چاہیے؟، اور یہ کہ خداؤں نے ہی زبان ایجاد کی ہے؟

افلاطون اِن تمام نتائج کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ وحیِ الٰہی کی فرضی بنیاد کو رد کرتا ہے۔ اوّل تو یہ کہ بہت سے الفاظ غلط بنے ہوئے ہیں۔ دوم یہ کہ اگر ہم زبان کو بحیثیتِ مجموعی دیکھ کر فطرت کا تصور اخذ کرنا چاہیں تو ہمیں یہ ملے گا کہ بعض اشتقاقات ہراقلیطس (Heraclitus) کے نظریۂ کائنات کی ہمہ وقت تغیّر پذیری کی تائید کرتے ہیں، اور بعض پارمینیڈیز (Parmenides) کے نظریہ وحدت اور عدمِ تغیّر کی۔ کیا پھر ہمیں مان لینا چاہیے کہ خداؤں نے خود اپنے ساتھ تضاد کیا؟ یا کیا یہ مان لیا جائے کہ الفاظ کا علم ہی چیزوں کا علم ہے؟ ہر چیز کی ماہیت کو کسی نہ کسی حرف میں ظاہر کرنا ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر کون یہ کر سکتا ہے کہ ہر عدد کے نام کے لیے کوئی فطری اور مناسب صورت مہیا کر دے؟ ایسے اور بہت سے معاملات میں الفاظ کے معنی محض رواج اور معاہدے سے طے ہوئے ہیں۔ پھر الفاظ کے مطالعہ سے چیزوں کی حقیقت کیسے جانی جا سکتی ہے؟

مزید یہ کہ جو شخص صرف زبان کے مطالعہ تک محدود ہو جائے، کیا وہ بالآخر صرف اُنہی لوگوں کے تصورات کو قبول کرنے پر مجبور نہ ہو گا، جنہوں نے زبانیں وضع کیں؟ لیکن جنہوں نے ابتدائی الفاظ وضع کیے، اُنہوں نے اپنی مخصوص فہم کے مطابق ہی ایسا کیا۔ اگر وہ غلط تھے تو ہمیں بھی غلط ہونا پڑے گا۔ پھر یہ بھی سوال ہے کہ زبان کے اولین موجدوں نے اِسے کیسے

تشکیل دیا، اگر اُن کے پاس پہلے ہی چیزوں کا علم نہ تھا؟ وہ یہ علم کیسے رکھتے، جب کہ چیزیں تو محض ناموں کے ذریعے ہی پہچانی جاتی ہیں؟ اِس طرح ناموں میں سچائی کا پیمانہ اور مطلق نشان تلاش کرنا ناممکن ہے۔ چیزوں کو اُن کے ناموں میں نہیں، بلکہ خود اُن میں دیکھا جانا چاہیے۔

چنانچہ افلاطون کے نزدیک ایک کامل اور مثالی زبان کا تصور ممکن ہے، جو صداقت کا درست اظہار کرے، اور اِس حد تک کراٹیلس حق بجانب ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ زبان کی تشکیل میں کسی ماہرِ منطق نے صدارت نہیں کی۔ اِس لیے زبان جزوی طور پر معاہداتی، جزوی طور پر اختیاری اور جزوی طور پر اتفاقی ہے۔ لہٰذا سچائی کو الفاظ کے تجزیے میں تلاش نہیں کرنا چاہیے۔ کراٹیلس میں پائے جانے والے بچگانہ لغوی تجزیوں کو ایک طرف رکھ کر اگر دیکھیں تو افلاطون نے تین نکات واضح کیے:

1۔ الفاظ تجزیے کے آلات ہیں۔ نام ایک آلۂ تعلیم ہے، جو چیزوں کی ماہیت کو ممتاز کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

2۔ زبان فطری ہے۔ جیسا کہ دیمقراطیس (Democritus) نے کہا تھا۔ محض معاہداتی نہیں۔ اگرچہ بہت سے معاملات میں رواج اور استعمال نے الفاظ کے معنی متعین کیے ہیں۔

3۔ فکر زبان سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ زبان فکر سے جنم لیتی ہے۔ چیزوں کو نام دینے سے پہلے ہمیں اُنہیں جاننا ضروری ہے۔

ارسطو: کلام ایک فطری صلاحیت، اور زبان ایک معاہدہ ہے:

لسانیات کے نفسیاتی نظریے کے باب میں ارسطو کے صرف چند جملے محفوظ ہیں۔ اُن سے ہم جانتے ہیں کہ وہ افلاطون کے نظریے کے مخالف تھے، اگرچہ انہوں نے دیمقراطیس کے نظریے کو بھی لفظی معنوں میں قبول نہیں کیا۔ ارسطو نے کہا: "کلام (speech) روح کے تاثرات (affections of the soul) کی نمائندگی ہے۔ جیسا کہ تحریر آواز کی کیفیات کی علامت ہے"۔ روح کے یہ تاثرات، جو الفاظ کے ذریعے ظاہر ہوتے ہیں، تمام انسانوں میں یکساں ہیں۔ لیکن اُن کی الفاظ کے ذریعے نمائندگی ایک معاہدہ ہے، اور اِسی لیے مختلف اقوام میں اِن کا اظہار مختلف ہے۔ جیسا کہ تحریری علامات مختلف ہیں۔

پس ارسطو یہ نہیں مانتا کہ الفاظ اشیاء کی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں۔ اُس کے نزدیک نام کی تعریف بذاتِ خود یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ نہ صرف افلاطون بلکہ بالخصوص کراٹیلس کے مؤقف کا مخالف تھا۔ اُس کا قول ہے: "نام ایک ایسا لفظ ہے، جس کا پورا مطلب محض معاہدہ پر مبنی ہے۔ اُس میں زمانے کا کوئی تصور شامل نہیں اور اُس کے کسی جزو کا کوئی الگ مطلب نہیں ہوتا"۔ اِس کا ثبوت یہ ہے کہ نام بذاتِ خود فطری وجود نہیں رکھتا بلکہ اُس وقت وجود پاتا ہے، جب اُسے علامت کے طور پر استعمال کیا جائے۔ اِس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خود کلام، جو اسم اور فعل پر مشتمل ہے، اپنے اجزا کی طرح صرف معاہداتی معنی رکھتا ہے۔

اِس صورت میں یہ توقع رکھنا کہ الفاظ کے اشتقاقی تجزیے سے چیزوں کا علم حاصل ہو گا، محض بے وقوفی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اِس طریقے سے ہم اُن ذہنی کیفیتوں کا ایک عکس حاصل کر سکتے ہیں، جو چیزوں سے پیدا ہوتی ہیں۔

تاہم ارسطو نے روح کی کیفیات اور اُن کی نمائندگی کرنے والے الفاظ کے تعلق کو زبان کی ابتدا کی وضاحت میں پوری طرح استعمال نہیں کیا۔ لیکن یہ بھی درست نہیں کہ ارسطو نے زبان کو بالکل اختیاری ادارہ سمجھا۔ اُس کے نزدیک انسان ہی واحد جاندار ہے، جسے قدرت نے کلام کی صلاحیت بخشی ہے۔ جیسے فطرت نے ہمیں حرکت دی ہے، ویسے ہی فطرت نے ہمیں کلام دیا ہے۔ کلام الفاظ پر مشتمل ہے، جیسے رقص جسمانی حرکات پر مشتمل ہے۔ اِس طرح کلام کا منبع فطری اور عنایتی (providential) ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اِس کا استعمال حادثاتی اور اختیاری ہے۔

پیری پاٹیٹک (Peripatetic) مکتبِ فکر میں زبان کی اختیاری حیثیت کے نظریے کو زیادہ بڑھا دیا گیا۔ الیگزینڈر آف (Alexander of Aphrodisias) کے مطابق: "کلام ایک آواز ہے، جو ایک ذی روح مخلوق سے کسی تصور یا جذبے کے موقع پر پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اِس کا تعلق اندرونی کیفیت کی فطرت سے متعین نہیں ہوتا، بلکہ مکمل طور پر معاہدے پر منحصر ہوتا ہے" (De Anima, 132 a)۔

رواقی فلاسفہ (Stoics): زبان اور فکر کا باہمی تعلق:

رواقیوں نے زبان اور فکر کے گہرے رشتے پر زور دیا۔ تجربیت پسندوں (Empiricists) اور نامیاتیوں (Nominalists) کی حیثیت سے، رواقی فلسفیوں نے فطری طور پر زبان کو فکر ہی کی عمومی اور مجرّد شکل کے ساتھ ایک قرار دیا۔ اُن کے نظریے کو دو جملوں میں سمیٹا جاسکتا ہے، جو بظاہر متضاد نظر آتے ہیں مگر دونوں درست ہیں؛

1۔ انسان بولتا ہے، کیونکہ وہ سوچتا ہے۔

2۔ وہ سوچتا ہے، کیونکہ وہ بولتا ہے۔

منطق (Dialectic) اُن کے نزدیک "خوب بولنے کا علم یا فن" تھا۔ لیکن خوب بولنے کا مطلب تھا، "سچ بولنا" اور "مناسب بات کہنا"۔ اظہار کی درستگی فکر کی درستگی کے مساوی ہے۔ کیونکہ فکر اور لفظ ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو ہیں۔ لوگوس (Λόγος)، یعنی "باطنی فکر"، جو دل کے اندر پوشیدہ ہوتی ہے، جب زبان سے ادا ہوتی ہے تو کلام (προφορικός Λόγος) بن جاتی ہے۔

آواز (φωνή) کی تعریف یوں کی گئی: "وہ ہوا، جو ٹکرا کر پیدا ہو"۔ حیوان کی آواز وہ ہوا ہے، جو جذبے سے ٹکرا کر پیدا ہو۔ انسانی کلام اِس سے مختلف ہے، کیونکہ وہ مفصل (articulate) ہے اور فکر کے زیرِ اثر ظاہر ہوتا ہے۔ رواقیوں کے

نزدیک تقریری فکر (discursive thought) کا زبان کے ساتھ ضروری تعلق ہے، اور یہ نظریہ اُن کے نامیاتی فلسفے کا منطقی نتیجہ ہے۔

رواقیوں کی منطق اور "لیکٹون" (Λεκτόν):

رواقیوں کے مطابق رسمی منطق (Formal Logic) کا تعلق اُس سے ہے، جو "کہا گیا" (τὸ λεκτόν) ہے۔
لیکٹون (τὸ λεκτόν) کا مطلب ہے، "فکر کا موّاد" یا "تصوّر"، جو تین چیزوں سے الگ ہے؛

1۔ خارجی شے (τὸ τυγχάνον)، جس کی طرف یہ اشارہ کرتا ہے۔

2۔ وہ آواز (φωνή)، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے۔

3۔ ذہن کی وہ سرگرمی، جو محض روحانی سانس (πνεῦμα) کی ایک تبدیلی ہے۔

کوئی "شے"، بولا گیا "لفظ"، اور "ذہنی سرگرمی"، یہ سب مادی چیزیں ہیں۔ صرف لیکٹون ہی غیر مادی ہے۔ لیکن چونکہ رواقیوں کے نزدیک جو غیر جسمانی ہے، وہ حقیقی نہیں، اِس لیے تصوّر (idea) اُن کے نزدیک محض ایک انتزاع (abstraction) ہے، جب تک کہ لفظ اُسے "جسم" اور "حقیقت" نہ عطا کرے۔

یوں رواقی فلسفے میں فکر کا مواد صرف زبان کے ذریعے ظاہر ہو سکتا ہے، اور اِسی لیے وہ زیادہ موزوں طور پر "لیکٹون" (یعنی "وہ، جو کہا گیا ہے") کہلانے کا مستحق ہے۔ اُن کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل (reason) اُن کے نزدیک بالکل حقیقی معنوں میں تقریری تھی، اور لوگوس بیک وقت عقل اور کلام دونوں تھا۔

زبان کی اختیاری حیثیت:

اب سوال یہ ہے کہ کیا زبان، جسے رواقیوں نے مجرد فکر کے ساتھ یکساں مانا، محض اختیاری تھی؟ رواقیوں کے مطابق دل سے، جہاں عقلِ مدبّر (ἡγεμονικόν) کا مرکز ہے، ایک سانس خارج ہوتی ہے، جو صَوتی اعضاء تک پہنچتی ہے، اور یہی قوتِ تکلّم ہے۔ اِس طرح کلام کی صلاحیت انسان کو فطرت نے بخشی ہے۔

لیکن کیا الفاظ بذاتِ خود اختیاری نہیں؟ رواقی کہتے تھے کہ "نہیں، الفاظ محض اتفاق سے نہیں بنے"۔ اُن کی آوازیں اشیاء کی خصوصیات کی نقل کرتی ہیں، اور اُن کو اشتقاقی تجزیے (etymology) کے ذریعے دریافت کیا جا سکتا ہے۔ یہ بات سمجھنا مشکل ہے کہ وہ اِس نظریے کو اپنے لسانی مشاہدات کے ساتھ کیسے ہم آہنگ کرتے تھے۔ کیونکہ اُنہوں نے دیکھا تھا کہ؛

1۔ مختلف الفاظ ایک ہی چیز کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔

2۔ ہر لفظ کے کئی معنی ہوتے ہیں۔

3۔ ایک ہی شے کو کئی مترادفات کے ذریعے ظاہر کیا جاتا ہے۔

یہ تمام حقائق دیمقرطیس نے الفاظ کی اختیاری اصل کو ثابت کرنے کے لیے استعمال کیے تھے۔ لیکن رواقی فلسفی زیادہ تر لسانیات کے قواعدی پہلو (grammar) پر توجہ دیتے تھے، نہ کہ زبان کے فلسفیانہ پہلو پر۔

اپی کیورس (Epicurus): زبان کی ابتدا کی نفسیاتی توضیح کی پہلی کوشش:

اب تک یہ سوال کہ "بولی جانے والی زبان فطری ہے یا اختیاری"، صرف اِس بات پر منحصر تھا کہ آیا الفاظ اشیاء کی ماہیت کی تقلید کرتے ہیں یا نہیں۔ لیکن اپی کیوری فلسفی (Epicureans) پہلے لوگ تھے، جنہوں نے زبان کو ایک تاریخی حقیقت سمجھا اور اِس کی ابتدا کا نفسیاتی حل تلاش کیا۔ اُن کے مطابق انسان کی فطرت (اُس کی ضروریات، جذبات اور تجربات) ہی زبان کے آغاز اور ارتقاء کی وضاحت کرتی ہے۔

اپی کیوری فلسفہ یہ فرضیہ رد کرتا ہے کہ زبان محض اختیاری ہے (Epicurus apud Diogenes Laertius X, 75)۔ لفظوں کی ایجاد کو ایک فرد کے ساتھ جوڑ دینا مضحکہ خیز ہے۔ لوکریشیس (Lucretius) نے کہا: "یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص نے اشیاء کے نام تقسیم کیے اور پھر سب کو سکھا دیئے؟ کیا وہ تشدد سے اپنی ایجاد پھیلا سکتا تھا؟ وہ تو تنہا ایک فرد تھا ساری دنیا کے مقابلے میں۔ کیا وہ استدلال سے قائل کر سکتا تھا؟ لیکن جن کے پاس زبان ہی نہ تھی، وہ کیسے قائل ہوتے؟" (De Rerum Natura V, 1040–1055) چنانچہ ہر وہ نظریہ، جو زبان کی تخلیق کو محض ایک معاہدہ قرار دیتا ہے، خود زبان کو پہلے سے فرض کر لیتا ہے۔

زبان کی اصل: انسانی فطرت اور ضروریات:

اپی کیوریوں کے مطابق زبان کی اصل انسانی فطرت اور اُس کی حاجات میں ہے: "فطرت نے انسان کو مختلف آوازیں ادا کرنے پر اُکسایا، اور سہولت نے اُن سے اشیاء کے نام اخذ کیے۔ جیسے بچے جب زبان استعمال کرنے سے قاصر ہوتے ہیں تو اپنے جذبات کے تحت اشاروں اور انگلی سے دکھاتے ہیں۔ ہر مخلوق اپنی فطرتی صلاحیت کو استعمال کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ بچھڑا، جب ابھی اُس کے سر پر سینگ پیدا نہیں ہوئے، غصے میں آ کر زور سے ٹکر مارتا ہے۔ شیر کے بچے اور تیندوے کے بچے ابھی دانت اور پنجے مکمل نہ ہونے پر بھی اُن کا استعمال کرتے ہیں۔ تو پھر اِس میں کون سا تعجب ہے کہ انسان، جس کے پاس آواز اور

زبان پوری طرح موجود تھی، مختلف احساسات کے مطابق مختلف اشیاء کے لیے مختلف آوازیں مقرر کرے؟ جبکہ گونگا مویشی اور وحشی جانور بھی خوشی یا خوف اور تکلیف کے وقت الگ الگ آوازیں نکالتے ہیں" (Lucretius V, 1027 ff.)۔

ہر جذبہ سانس لینے کے اعضا کو ایک خاص انداز سے متاثر کرتا ہے۔ ابتدائی زبان دراصل ایک جذباتی زبان تھی، جو محض انسانی فطرت کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ ہر قوم نے جب اپنے مخصوص جذبات (ἴδια πάσχουσα τὰ πάθη) محسوس کیے اور اپنے مخصوص تخیّلات (ἴδια λαμβάνονσα φαντάσματα) حاصل کیے، تو اُنہی جذبات اور تاثرات کے مطابق آوازیں نکالیں۔ اِسی وجہ سے زبانوں میں تنوّع پایا جاتا ہے (اپی کیورس، دیوجنیس، کتاب 10، فقرہ 75 کے حوالہ سے)۔

یوں زبان کی پہلی بنیاد کسی من مانے معاہدے یا ادارے کا نتیجہ نہیں تھی، بلکہ فطرت کا گویا ایک پیدا کردہ عمل تھی۔ اِس پہلی بنیاد کے قائم ہونے کے بعد معاہدہ (convention) انسانی ضروریات کے دباؤ کے تحت شامل ہوا۔ ہر قوم نے یہ طے کیا کہ بعض اشیاء کے لئے مخصوص نام رکھے جائیں تاکہ دوسرے لوگوں تک اُنہیں زیادہ واضح طریقے سے اور کم سے کم الفاظ میں پہنچایا جا سکے (اپی کیورس، حوالہِ سابق)۔ اِسی مرحلے پر افراد کا ذاتی اثر بھی زبان پر پڑا، خاص طور پر اُن الفاظ کی تخلیق میں، جو مجرد تصورات کو ظاہر کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اپی کیوریوں کے نزدیک زبان ایک فطری زبان ہے۔ اُن کے نظریہ کے مطابق ہر انسان اپنے صَوتی اعضا میں زبان کا آلہ رکھتا ہے اور قدرتی طور پر اُس کا استعمال کرتا ہے۔ احساسات اور خیالات کا اظہار آوازوں سے کرنا کسی طرح بھی غیر فطری یا مصنوعی عمل نہیں۔ ہر قوم کی اپنی زبان اِس لیے ہے کہ ہر قوم کے اپنے مخصوص جذبات اور خیالات ہیں۔ معاہدہ صرف اُس فطری زبان کو تراشنے، مختصر کرنے اور زیادہ واضح کرنے کے لئے ہے۔ افراد کا اثر صرف مجرد تصورات کے الفاظ پر ہوتا ہے، کیونکہ خود یہ تصورات غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔

خلاصہ: قدیم فلاسفہ کے زبان سے متعلق تصورات:

قدیم زمانہ میں ہمیں زبان کے ماخذ کے بارے میں دو نظریے ملتے ہیں۔ پہلا یہ کہ ایک ابتدائی زبان پیدائشی طور پر انسان کے اندر موجود تھی۔ یہ نظریہ عوام الناس کا تھا، فلسفیوں نے اسے اختیار نہیں کیا۔ البتہ یہ مفروضہ مصر کے بادشاہ پسامتیخس کے تجربے میں پایا جاتا ہے۔ اُس نے یہ دریافت کرنے کے لئے کہ آیا مصری یا فریگی باشندے زیادہ قدیم ہیں، دو بچوں کو بکریوں کے حوالے کر دیا اور حکم دیا کہ اُن کے خادم اُنہیں کسی زبان کی آواز نہ سنائیں۔ اُن بچوں نے جو پہلا لفظ ادا کیا، وہ "بیکوس" (βεκὸς) تھا، جس کا مطلب فریگی زبان میں "روٹی" ہے۔ اِس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ فریگی زبان انسانوں کی اولین زبان ہے۔ لیکن غالباً یہ لفظ اُسی آریائی جڑ سے نکلا ہے، جو انگریزی کے لفظ "bake" (پکانا) میں موجود ہے۔ قدیم مصری حکماء

کے ذہن میں یہ بات کبھی نہ آئی کہ وہ بدقسمت بچے "بیکڈ بریڈ" (پکی ہوئی روٹی) کا تصور کس طرح حاصل کر سکتے تھے، جبکہ اِس کے لئے اناج، چکی، تنور اور آگ وغیرہ کے تصورات بھی درکار ہیں" (میکس مولر، Science of Language، جلد 1، باب 14)۔

عمومی طور پر قدیم فلسفیوں نے (کراٹیلس کے سِوا) زبان کو انسانی ایجاد مانا۔ لیکن کچھ کے نزدیک الفاظ محض مصنوعی علامتیں تھیں، اور کچھ کے نزدیک وہ اشیاء کی اصل ماہیت اور فطرت کی نقل۔ ایپیکوریوں نے زبان کا ایک نفسیاتی مطالعہ پیش کیا۔ اُن کے مطابق الفاظ چیزوں کی فطرت کی نقل نہیں کرتے، بلکہ اُن ذہنی کیفیتوں کے مطابق ہوتے ہیں، جو زبان بنانے والے انسانوں میں پائی جاتی ہیں۔

مسیحیت: زبان کا اِلٰہی مکاشفہ:

مسیحی فلسفہ میں ہمیں پہلی بار یہ نظریہ صاف الفاظ میں ملتا ہے کہ زبانیں اِلٰہی مکاشفہ (وحیِ اِلٰہی) کے ذریعے عطا کی گئیں۔ چوتھی صدی کے بدعتی یونومیوس (Eunomius) نے سینٹ بسیلیوس پر یہ الزام لگایا کہ اُس نے خدائی عنایت کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ وہ یہ نہیں مانتا تھا کہ خدا نے خود چیزوں کے نام رکھے۔ بلکہ اُس کے نزدیک زبان کی ایجاد خدا کی دی ہوئی انسانی صلاحیتوں کا نتیجہ ہے۔ سینٹ گریگری نے بسیلیوس کا دفاع کیا۔ سفرِ پیدائش میں یہ نہیں لکھا کہ خالق نے سب چیزوں کے نام رکھے، بلکہ یہ کہ آدم نے رکھے: "خداوند خدا نے میدان کے ہر جانور اور ہوا کے ہر پرندے کو زمین سے بنایا اور اُنہیں آدم کے پاس لایا تاکہ دیکھے کہ وہ اُن کے کیا نام رکھتا ہے۔ اور جو کچھ آدم نے ہر جاندار کو کہا، وہی اُس کا نام ہوا" (پیدائش 19:2)۔

سینٹ گریگوری لکھتا ہے: اگرچہ خدا نے انسانی فطرت کو صلاحیتیں عطا کی ہیں، لیکن اِس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ہماری ہر حرکت خود کرتا ہے۔ خدا نے ہمیں مکان بنانے اور طرح طرح کے کام کرنے کی صلاحیت دی ہے۔ لیکن یقیناً ہم ہی مکانات بناتے ہیں، وہ نہیں۔ اِسی طرح بولنے کی قوت خدا کی طرف سے ہے۔ لیکن اشیاء کو نام دینا انسانی عقل کا کام ہے (میکس مولر، Science of Language، جلد 1، ص 30)۔

پورے عہدِ وسطیٰ میں الفاظ کو زیادہ تر اُن کی کُلیّت اور عمومی خیالات سے تعلق کے پہلو سے دیکھا گیا۔ نومینالزم (Nominalism) کی تاریخ گرامر اور منطق کا موضوع ہے نہ کہ فلسفے کا۔

بیکن: اشارات اور زبان:

بیکن کہتا ہے کہ کلام ہی ابلاغ کا واحد ذریعہ نہیں۔ "جو کچھ بھی اِتنے مختلف اجزاء میں تقسیم ہو سکتا ہے کہ اُن سے خیالات کی گوناگونی کو سمجھا یا جا سکے (بشر طیکہ وہ اختلافات حواس پر ظاہر ہوں)، وہ انسان کے خیالات کو دوسرے تک پہنچانے کا وسیلہ بن سکتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اقوام، جو ایک دوسرے کی زبان نہیں جانتیں، محض اشاروں سے اپنا لین دین اچھی طرح چلاتی ہیں۔ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے، جو پیدائشی طور پر بہرے اور گونگے تھے۔ لیکن عقلمند تھے، کہ وہ اپنے دوستوں سے، جنہوں نے اُن کے اشارے سمجھنا سیکھ لیے تھے، حیرت انگیز مکالمے کرتے تھے" (Advancement of Learning، ایلس واسپڈنگ ایڈیشن، جلد 4، ص 439)۔

یوں بولی ہوئی زبان دراصل صرف "علامات" (signs) کی ایک قسم ہے۔ اشارات میں بعض تشبیہ پر مبنی ہیں، جیسا کہ اشارے اور تصویری علامات (hieroglyphics) اور بعض خالص مصنوعی اور من مانے ہیں، جیسے تحریری حروف۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا زبان بذاتِ خود مصنوعی یا من مانی ہے؟ بیکن کراٹیلس جیسے لغوی مباحث کو ناپسند کرتا ہے، جو ناموں کی اصل تلاش میں لگے رہتے تھے۔

"یہ تجسس آمیز کھوج۔۔۔ ناموں کے بیان اور اُن کے اصلی ماخذ کے متعلق۔ یا یہ گمان کہ یہ نام محض اتفاقاً نہیں رکھے گئے، بلکہ عقلی بنیاد پر اور معنویت کے مطابق طے ہوئے۔ بظاہر یہ موضوع خوشنما ہے اور موم کی مانند نرم ہے کہ جس رُخ چاہو، ڈھال لو" (ibid)۔

بیکن: زبان کا فلسفیانہ تصور:

بیکن اِس بات کو مانتا ہے کہ نام دراصل "عقل کے نقوش" (vestiges of reason) ہیں۔ وہ ایک فلسفیانہ گرامر کا خواب دیکھتا ہے، جو مختلف زبانوں کے تقابلی مطالعے پر مبنی ہو۔ ایسی گرامر ایک کامل زبان کی تخلیق کی طرف لے جائے گی، جس میں ہر زبان کے مختلف محاسن اِس طرح یکجا ہو جائیں گے، جیسے اپیلس (Apelles) کی بنائی ہوئی وینس (Venus) کی تصویر میں حسن کی تمام خوبیاں یکجا ہیں۔ یہ زبان ذہن کے معانی کو درست طور پر ظاہر کرنے کے لیے ایک بہترین نمونہ ہو گی (Advancement of Learning)۔

یہ عجیب سا نظریہ اِس امکان کو فرض کرتا ہے کہ زبان محض معاہدے (convention) اور صناعت (artifice) کے ذریعے بنائی جا سکتی ہے۔ حقیقت میں یہی بیکن کا اصل نظریہ معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے: "نئے الفاظ عموماً عوام کی استعداد کے مطابق گھڑے اور رائج کیے جاتے ہیں" (Novum Organum، §59)۔

بیکن نے اپنی غلطیوں کی درجہ بندی میں زبان کے استعمال سے پیدا ہونے والی خطاؤں کو بھی شامل کیا، جنھیں وہ "بازاری بُت" (idola fori) کہتا ہے۔ بعض چیزوں کے لئے ہمارے پاس الفاظ ہیں، حالانکہ وہ موجود نہیں، اور بعض موجود اشیاء کے لئے کوئی لفظ نہیں۔ مزید یہ کہ کئی الفاظ ایسے ہیں، جو محض غیر واضح اور اتفاقی تصورات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے: "انسان سمجھتے ہیں کہ اُن کی عقل الفاظ پر حکومت کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی سچ ہے کہ الفاظ عقل پر اُلٹا اثر انداز ہوتے ہیں، اور یہی وہ چیز ہے، جس نے فلسفے اور سائنس کو مغالطہ باز اور بے اثر بنادیا ہے" (ibid)۔

لاک: الفاظ اور خیالات کا تعلق:

تجربی مکتبِ فکر (Empiricism) اپنی عقل و ذہانت کی تھیوری کی بنا پر مجبور تھا کہ زبان کے مطالعے کو فکر کے مطالعے سے قریبی طور پر جوڑ دے۔ چونکہ وہ نہ تو اولین اصولوں (first principles) کو مانتے تھے اور نہ ہی ذہن میں موجود بدیہی تصورات (innate ideas) کو، اِس لئے اُنہیں علم کے بنیادی محرک کو فکر کے آلے یعنی زبان میں تلاش کرنا پڑا۔

لاک کہتا ہے: "میں دیکھتا ہوں کہ خیالات اور الفاظ میں بہت گہرا تعلق ہے، اور ہمارے مجرد خیالات اور عمومی الفاظ ہمیشہ ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہیں۔ اِس لئے یہ ناممکن ہے کہ ہم اپنے علم کی وضاحت صاف اور واضح طور پر کریں (جو کہ سب قضایا پر مشتمل ہے)، جب تک کہ ہم زبان کی فطرت، اِس کے استعمال اور اِس کے معانی پر غور نہ کریں" (Essay on Human Understanding، کتاب 2، باب 33، آخر)۔

خدا نے انسان کو ایک معاشرتی مخلوق بنایا، اور اُسے کلام کی صلاحیت عطا کی، جو معاشرے کا سب سے بڑا آلہ اور رشتہ ہے۔ انسان کے اعضاء فطری طور پر اِس قابل بنائے گئے ہیں کہ وہ الفاظ کے طور پر استعمال ہونے والی واضح آوازیں پیدا کر سکیں (ibid, کتاب 3، باب 1)۔ یہ زبان کی پہلی شرط ہے، یعنی جسمانی صلاحیت۔ لیکن یہ کافی نہیں، جیسا کہ طوطوں اور دیگر پرندوں کی مثال سے ظاہر ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ انسان اِن الفاظ کو اپنے باطنی خیالات کے نشانات (signs of internal conceptions) کے طور پر استعمال کرے۔

اِن دونوں شرائط کے پورا ہونے کے بعد بھی زبان ناقص رہتی۔ اگر ہر ایک شے کے لئے الگ الگ لفظ بنایا جاتا تو الفاظ کی کثرت اُن کے استعمال کو مشکل بنا دیتی۔ اِس مشکل کا حل عمومی الفاظ کی ایجاد میں نکالا گیا، جن کے ذریعے ایک لفظ کئی مختلف وجودات پر لاگو کیا جانے لگا۔

یوں انسان کو "articulate" آوازیں بنانے کی صلاحیت فطرت نے دی۔ لیکن اُن کا استعمال اور ارتقاء خود انسان کے ذمہ تھا۔ الفاظ اور اُن کے معانی کی ایجاد دراصل اِس ضرورت سے پیدا ہوئی کہ اپنے پوشیدہ خیالات کو دوسروں تک محسوس ہونے والی علامتوں کے ذریعے پہنچایا جائے۔ کسی مخصوص لفظ اور کسی مخصوص خیال کے درمیان کوئی فطری تعلق نہیں۔ یہ تعلق سراسر معاہداتی ہے۔

لاک دو طریقوں سے یہ بات ثابت کرتا ہے؛

1۔ اگر آوازوں اور خیالات میں کوئی فطری تعلق ہوتا تو سب انسان ایک ہی زبان بولتے۔

2۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک ہی زبان بولنے والے لوگ بھی اکثر ایک ہی لفظ سے مختلف خیالات سمجھتے ہیں۔(ibid, کتاب 3، باب 2)

اِس لئے یہ محض خیالات کے باہمی ربط کا دھوکہ ہے کہ انسان سمجھتے ہیں گویا الفاظ اور خیالات میں لازمی تعلق ہے۔ ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ زبان کس طرح بتدریج بنی۔ اِس کا قاعدہ یہ تھا کہ خاص سے عام اور محسوس سے مجرد کی طرف رفتہ رفتہ بڑھا جائے۔ ہم بچوں میں یہی دیکھتے ہیں۔ اُن کے ابتدائی خیالات واضح طور پر خاص اور انفرادی ہوتے ہیں۔

"دائی اور ماں کے خیالات اُن کے ذہن میں اچھی طرح نقش ہوتے ہیں، اور جیسے تصویریں صرف اُنہی افراد کی نمائندگی کرتی ہیں۔۔۔ وہ اُن کے لئے، جو الفاظ پہلے استعمال کرتے ہیں، وہ اُنہی افراد تک محدود ہوتے ہیں۔ مثلاً بچہ جب 'نرس' یا 'ماما' کہتا ہے تو یہ نام اُنہی مخصوص اشخاص پر لاگو ہوتے ہیں" (ibid, کتاب 3، باب 3)۔

بعد میں جب وہ اپنے ماں باپ جیسے کئی دوسرے انسانوں کو دیکھتے ہیں تو ایک عمومی تصور تشکیل دیتے ہیں اور اُسے "انسان" کا نام دیتے ہیں۔ وہ کوئی بالکل نئی چیز ایجاد نہیں کرتے، بلکہ پیٹر، جیمز، مریم اور الزبتھ کے مرکب تصور سے اُن خصوصیات کو الگ کر دیتے ہیں، جو ہر ایک کے ساتھ خاص تھیں اور صرف وہ چیز رکھتے ہیں، جو سب میں مشترک ہے۔ اِس طرح وہ ایک عمومی تصور اور عمومی لفظ تک پہنچتے ہیں۔

ابتداء میں الفاظ لازمی طور پر خاص اَور افراد کے لیے مستعمل رہے ہوں گے۔ رفتہ رفتہ عمومی تصورات قائم ہوئے اور اُن کے اظہار کے لیے عمومی الفاظ وضع کیے گئے۔ ایک اَور امر بھی زبان کے آغاز اور ارتقاء پر روشنی ڈالتا ہے، اور وہ یہ کہ جو الفاظ افعال اور تصورات کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، جو حواس سے بالکل دُور ہیں، اُن کی اصل بھی محسوسات ہی سے نکلی ہے۔ یعنی حسی تصورات سے اُنہیں ماخوذ کر کے زیادہ دقیق اور غیر محسوس معانی میں منتقل کیا گیا۔ مثلاً تصور کرنا، ادراک کرنا، احاطہ کرنا، چمٹنا، سمجھنا وغیرہ سب الفاظ محسوساتی عمل سے لیے گئے اور پھر اُنہیں تفکر کے خاص طریقوں پر منطبق کر دیا گیا۔ اِسی طرح روح کے اصل معنی سانس، اور فرشتہ کے معنی پیغام رساں کے ہیں۔ اور مجھے کوئی شک نہیں کہ اگر ہم سب زبانوں کو اُن کی جڑ تک پہنچا سکیں تو جو الفاظ غیر محسوسات کے لیے استعمال ہوتے ہیں، اُن کی بنیاد بھی محسوساتی تصورات ہی میں نکلے گی۔

مختصر یہ کہ لاک کی تھیوری یہ ہے کہ اگرچہ ہماری صوتی صلاحیت (articulate sounds) فطری ہے، لیکن ناموں (الفاظ) کی ایجاد بالکل معاہداتی اور اختیاری ہے۔ ابتدا میں الفاظ خاص اور صرف افراد کے لیے استعمال ہوتے تھے، اور دوسرے درجے میں وہ صرف محسوسات کے لیے دلالت کرتے تھے۔ مگر فکر کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ عمومی تصورات کے لیے عمومی الفاظ وضع کیے گئے، اور جو الفاظ حسی معانی سے پیدا ہوئے تھے، اُنہیں تشبیہ اور استعارے کے ذریعے روحانی اور غیر محسوس معانی پر منتقل کر دیا گیا۔

کارتیزی مکتبِ فکر: ڈیکارٹ اور بوسوئے:

اپنے عقلی نظریات کی بنا پر کارتیزیوں نے زبان اور افکار کی اصل کے باب میں لاک کی تجربیّت (empiricism) کی مخالفت کی۔ ڈیکارٹ زبان پر زیادہ تفصیل سے گفتگو نہیں کرتا۔ وہ صرف اپنی تھیوری کے ثبوت میں کہ "حیوانات محض خودکار مشینوں کی مانند ہیں"، یہ دلیل دیتا ہے کہ اُن کے پاس زبان کے نشانات (signs) نہیں ہیں: "یہ بہت قابلِ غور بات ہے کہ کوئی انسان خواہ کتنا ہی کند ذہن یا بیوقوف کیوں نہ ہو، یہاں تک کہ پاگل یا معذور ہی کیوں نہ ہو، وہ چند الفاظ کو جوڑ کر اپنا مدعا دوسروں تک پہنچا سکتا ہے۔ لیکن کوئی اَور جانور، خواہ کتنا ہی کامل یا سازگار حالات میں کیوں نہ ہو، ایسا نہیں کر سکتا۔ یہ اِس بات کا ثبوت ہے کہ حیوانات کے پاس انسان کے مقابلے میں محض کم عقل ہی نہیں بلکہ بالکل عقل ہے ہی نہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بولنے کے لیے بہت تھوڑی عقل ہی کافی ہے" (گفتگو بر طریقہ، حصہ پنجم)۔

یوں ڈیکارٹ کی نظر میں زبان نہ صرف فکر کی علامت ہے، بلکہ اُس کے وجود کا ثبوت بھی ہے۔ جو وجود سوچتا ہے، وہ بولتا بھی ہے اور فکر ہی زبان کو پیدا کرتی ہے۔ ڈیکارٹ اِس پر بحث نہیں کرتا کہ ابتدائی الفاظ خاص تھے یا عام۔ لیکن وہ اِس بات پر زور دیتا ہے کہ الفاظ کو اُن "فطری حرکات" سے گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے، جو جذبات کو ظاہر کرتی ہیں اور جنہیں جانور یا مشین بھی ادا کر سکتے ہیں۔ اِس لحاظ سے زبان ابتدا ہی سے فکر کا اظہار تھی، نہ کہ محض جذبے کی پکار۔

بوسوئے (منطق، حصہ اول، باب سوم) کے نزدیک الفاظ اختیاری ہیں۔ "فکر فطری ہے اور سب انسانوں میں یکساں ہے۔ لیکن الفاظ مصنوعی ہیں، یعنی اختراع کیے گئے ہیں، اور ہر زبان کے اپنے الفاظ ہیں"۔ اب استعمال اور عادت کی وجہ سے الفاظ اور خیالات اِس قدر جُڑ گئے ہیں کہ وہ ہمارے ذہن میں جدا نہیں کیے جا سکتے۔ تاہم بوسوئے کے نزدیک خیال اور لفظ الگ الگ ہیں۔ ہمیں چیزوں کو سمجھنا پڑتا ہے، اِس سے پہلے کہ ہم اُنہیں نام دے سکیں۔ پس لفظ محض خیال کے اظہار کے لیے بنایا گیا ہے اور ہم بولتے ہیں تاکہ اپنی فکر ظاہر کر سکیں۔

لیبنیز: سائنسی لسانیات کا بانی:

کارتیزیوں میں لیبنیز وہ واحد مفکر تھا، جس نے زبان کے مسئلے پر خاص توجہ دی۔ اُس نے صرف لاک کی تجربیت کے مقابلے میں عقلی تھیوری ہی پیش نہیں کی، بلکہ وہ سائنسی لسانیات (Philology) کا حقیقی بانی ہے، جس کے طریقِ کار کو اُس نے غیر معمولی باریکی سے وضع کیا۔

روایتی خیال یہ تھا کہ عبرانی زبان انسانی نسل کی پہلی زبان تھی، اور اِسی لئے لسانیات دانوں نے لاطینی، یونانی اور تمام زبانوں کو عبرانی کی طرف لوٹانے کی ناکام کوششیں کیں۔ لیبنیز پہلا شخص تھا، جس نے اِس وہم کو توڑنے کی کوشش کی: "عبرانی کو انسانی نسل کی اولین زبان ماننے کی اُتنی ہی بنیاد ہے، جتنی گروٹیئس کی رائے میں ہے، جس نے 1630ء میں انٹورپ میں ایک کتاب شائع کی تھی، جس میں اُس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ جنت میں ڈچ زبان بولی جاتی تھی" (میکس ملر، سائنس آف لینگویج)۔

لیبنیز نے نہ صرف اُس مذہبی مفروضے کو رد کیا، جس نے پچھلے لسانی کام کو بے ثمر بنایا تھا، بلکہ اُس نے سائنسی لسانیات کے درست طریقے یعنی تقابلی طریقہ (comparative method) کو بھی متعین کیا، اور بتایا کہ یہ طریقہ قدیم تاریخِ انسانی پر کس قدر روشنی ڈال سکتا ہے۔

"اگر ہمارے پاس پرانی کتابیں دیکھنے کو نہ بھی رہیں تو زبانیں خود کتابوں کا درجہ رکھتی ہیں، اور یہ انسانیت کے سب سے قدیم آثار ہیں۔ وقت آئے گا کہ دنیا کی تمام زبانیں لغات اور قواعد میں درج ہوں گی اور اُن کا آپس میں تقابل کیا جائے گا۔ اِس سے چیزوں کی معرفت میں بڑا فائدہ ہو گا۔ کیونکہ نام اکثر اُن کی صفات سے میل کھاتے ہیں (جیسا کہ مختلف قوموں کے پودوں کے ناموں میں دیکھا جاتا ہے) اور اِس سے ہمارے ذہن اور اُس کی حیرت انگیز گوناگونی کو بھی سمجھنے میں مدد ملے گی۔ نیز قوموں کی اصل بھی درست ایٹمالوجی کے ذریعے معلوم ہو سکے گی، جو زبانوں کے تقابلی مطالعے سے فراہم ہو گی" (نیو ایسے، کتابِ سوم، باب نہم)۔

زبانیں عمومی طور پر انسانوں کی نسلوں کی سب سے قدیم یادگار ہیں۔ یعنی وہ ادب اور فن سے بھی پرانی ہیں۔ اِس لیے وہ ہمیں اُن اقوام کی اصل، رشتوں اور ہجرتوں کے بارے میں سب سے زیادہ معلومات فراہم کرتی ہیں۔ لیبنیز نے خود اِس طرح کے حقائق کو جمع کرنا شروع کیا، جو لسانیات کے ایک علم کی ابتدا کے لیے لازمی تھا۔ اُس نے مشنریوں، سفیروں اور مسافروں سے مدد لی۔ یہاں تک کہ پیٹر دی گریٹ کو لکھا کہ "اُس کی سلطنت میں جو بے شمار زبانیں رائج ہیں، اُن کے لغات یا کم از کم چھوٹے چھوٹے ذخیرۂ الفاظ مرتب کیے جائیں"۔ بعد میں کیتھرین دوئم نے اِسی خیال کو آگے بڑھاتے ہوئے "دنیا کی تمام زبانوں" کا ایک تقابلی لغت شائع کروایا، جس میں تقریباً تین سو زبانوں کے الفاظ درج تھے۔ (دیکھیے: میکس ملر)

لیبنیز: الفاظ ابتدا میں عمومی تھے: اُن کی ایجاد مکمل طور پر اختیاری نہیں:

نیو ایسے میں لیبنیز نے زبان کی فلسفیانہ بنیادوں پر اپنے خیالات پیش کیے، جو لاک کے مخالف تھے۔ لاک کی تھیوری کو دو نکات میں سمیٹا جا سکتا ہے:

1۔ الفاظ ابتدا میں افراد اور محسوسات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

2۔ الفاظ اختیاری (arbitrary) ہیں۔

لیبنیز اِن دونوں فارمولوں کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ پہلے نکتے کو وہ سختی سے رد کرتا ہے اور یہ مؤقف اپناتا ہے کہ ابتدائی الفاظ افراد کے لیے نہیں تھے: "عمومی اصطلاحات زبان کی تکمیل ہی کے لیے نہیں، بلکہ اِس کی اصل تشکیل کے لیے بھی ضروری ہیں۔ کیونکہ اگر خاص چیزوں سے ہماری مراد افراد ہوں تو صرف ذاتی ناموں کے ساتھ بات کرنا ناممکن ہوتا، اور کوئی مخاطبہ وجود میں نہ آ سکتا تھا" (نیو ایسے، کتاب سوم، باب اوّل)۔

آخر ذہن اِن بے شمار انفرادی چیزوں کو کیسے نام دے سکتا تھا؟ ہر فرد کے لیے الگ لفظ بنانے سے زبان الفاظ کی کثرت میں دب کر ختم ہو جاتی۔ چیزوں کے درمیان مشابہت دیکھنا اور عمومی الفاظ وضع کرنا اُتنا ہی فطری ہے، جتنا کہ خود اُن کو پہچاننا۔ "اور درحقیقت سب سے عمومی الفاظ اکثر سب سے آسانی سے بنائے جاتے ہیں۔ کیونکہ اُن میں خاص صفات کا بوجھ کم ہوتا ہے، اگرچہ وہ اپنے اطلاق میں زیادہ وسیع ہوتے ہیں" (ایضاً)۔

تجربہ بھی اِس بات کی تائید کرتا ہے: "آپ دیکھتے ہیں کہ بچے اور وہ لوگ، جو زبان یا موضوع میں کم علم رکھتے ہیں، عمومی الفاظ، جیسا کہ "چیز"، "پودا"، "جانور" وغیرہ استعمال کرتے ہیں، بجائے اِس کے کہ وہ صحیح خاص الفاظ استعمال کریں، جو اُن کے پاس نہیں ہیں" (ایضاً)۔

ایک لسانی تحقیق اگر ذاتی ناموں پر کی جائے تو یہ تھیوری پوری طرح ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ ذاتی نام بھی اصل میں عمومی اصطلاحات سے پیدا ہوئے ہیں (مثلاً بروٹس، سیزر، آگسٹس)۔

"میں یہ دعویٰ کرنے کی جسارت کرتا ہوں کہ تقریباً سب الفاظ ابتدا میں عمومی تھے۔ کیونکہ کسی ایک فرد کے لیے بِلا وجہ ایک خاص نام گھڑنا شاذ ہی ممکن ہے۔ اِس کے بجائے کسی فرد کو ایک ایسی خصوصیت سے موسوم کیا گیا، جو کئی افراد میں پائی جاتی تھی۔ مثلاً شہر کے اُن سب افراد میں سے، جس کا سر سب سے بڑا یا جو سب سے نمایاں تھا، اُسے "بڑے سر والا" کہا گیا، اور وہ نام اُسی سے خاص ہو گیا"۔

دوسری بات لیبنیز الفاظ کی اختیاری بنیاد کو کچھ تحفظات کے ساتھ ہی قبول کرتا ہے۔ وہ یہ نہیں مانتا کہ زبان خدا کی طرف سے براہِ راست نازل ہوئی۔ نہ ہی یہ کہ وہ بدیہی (innate) ہے۔ لیکن وہ اِس پر زور دیتا ہے کہ الفاظ کی وضع میں اکثر کوئی نہ کوئی معقول سبب پایا جاتا ہے۔

"میں جانتا ہوں کہ مدارس اور تقریباً ہر جگہ کہا جاتا ہے کہ الفاظ کے معنی بالکل اختیاری ہیں، اور واقعی یہ فطری ضرورت سے طے نہیں ہوئے۔ لیکن اکثر یہ کسی نہ کسی معقول سبب سے طے ہوتے ہیں۔ کبھی قدرتی، کبھی اخلاقی، اور کبھی محض اتفاق سے" (نیو ایسے، کتاب سوم، باب دوم)۔

اِسے ثابت کرنے کے لیے وہ اپنے کیرولس میں دیئے گئے نظریے کی طرف پلٹتا ہے اور بتاتا ہے کہ بعض الفاظ چیزوں کی نقل (imitation) ہیں: "ایسا لگتا ہے کہ جرمنوں، کیلٹس اور دیگر اقوام نے ایک فطری رجحان کے تحت حرف "R" کو زور دار حرکت اور آواز کے لیے استعمال کیا۔ یہ لفظ رُو، رِنن، رُورِن، اور دریاؤں رائن، رون وغیرہ میں نمایاں ہے۔ اِسی طرح جہاں "R" سخت حرکت کو ظاہر کرتا ہے، وہاں حرف "L" ایک نرم حرکت کی نمائندگی کرتا ہے۔ ایسے بے شمار الفاظ ہیں، جو یہ دکھاتے ہیں کہ الفاظ کا اصل میں کچھ نہ کچھ فطری رشتہ چیزوں اور آوازوں کے درمیان موجود ہے" (ایضاً)۔

تاہم وہ یہ بھی مانتا ہے کہ زبانیں بعض اوقات بالکل اختیاری اور انسانی انتخاب پر مبنی بھی ہو سکتی ہیں، جیسا کہ چینی زبان سمجھی جاتی ہے۔

لیبنیز نے اپنی زندگی بھر اِس امکان کا خواب دیکھا، جسے وہ "characteristica universalis" کہتا تھا۔ یعنی ایک فلسفیانہ زبان، جو ریاضی کی زبان کے مشابہ ہو۔ اِس مقصد کے لیے دو کام ضروری تھے؛

1۔ اُن بنیادی تصورات کی نشاندہی کرنا، جن سے باقی تمام تصورات پیدا ہوتے ہیں۔

2۔ پھر اِن تصورات کی تمام ممکنہ ترکیبیں متعین کرنا۔ تاکہ محض ریاضیاتی حساب کے ذریعے ہر قضیے کی سچائی کو ثابت کیا جا سکے۔ بلکہ نئے قضایا بھی دریافت کیے جا سکیں۔ اِن سادہ تصورات اور اِن کی ترکیبوں کے لیے ایسی علامات وضع کی جائیں، جو مطلق معنوی قدر رکھتی ہوں اور جو ایک عالمی زبان کی بنیاد بن سکیں۔

اٹھارہویں صدی کے فلاسفہ: کونڈیلک: زبانیں بطورِ تجزیاتی طریقہ: استدلال کرنا، یعنی حساب لگانا: ایک اچھی طرح بنائی گئی زبان کی علامتیں:

اٹھارہویں صدی میں ہمیں وہ فلاسفہ ملتے ہیں، جنھوں نے زبان اور اِس کے فکر سے تعلق کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ کونڈیلک (Condillac) نے علامتوں (Signs) کی اہمیت کو اِس قدر بڑھا دیا کہ وہ بظاہر ایک متناقض نظریہ معلوم ہوتا

ہے۔ وہ اِس حد تک آگے بڑھ گیا کہ اُس نے فکر کو زبان کے تابع کر دیا۔ یہاں تک کہ یہ بھی کہا کہ ہمارے پاس ایک فطری زبان تو ہے، لیکن کوئی فطری تصورات (innate ideas) نہیں ہیں۔

اُس کے نزدیک اچھی طرح سوچنے کا مطلب اچھی طرح بولنا ہے اور سائنس محض ایک اچھی طرح بنائی گئی زبان کے سوا کچھ نہیں۔ کیا کلام (Speech) ہی تجریدی اور عمومی خیالات (abstract & general ideas) کی شرط نہیں؟ اور کیا یہ خیالات عقل و استدلال کی بنیادی شرط نہیں؟

"اگر ہمارے پاس نام نہ ہوتے تو ہمارے پاس کوئی تجریدی خیال نہ ہوتا، اور اگر ہمارے پاس تجریدی خیالات نہ ہوتے تو نہ کوئی صنف (Genus) ہوتی نہ کوئی نوع (Species)۔ اگر یہ دونوں نہ ہوتیں تو ہم کسی چیز پر استدلال نہ کر سکتے۔ اب چونکہ ہم صرف اِنہی ناموں کی مدد سے استدلال کر سکتے ہیں تو یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ہم اچھا یا برا استدلال صرف اِسی لیے کرتے ہیں کہ ہماری زبان اچھی ہے یا ناقص۔ لہٰذا تجزیہ (Analysis) ہمیں صرف اُسی وقت استدلال سکھا سکتا ہے، جب وہ ہمیں تجریدی اور عمومی خیالات کو متعین کرنا سکھائے، اور یہ ہمیں ہماری زبان کو اچھی طرح بنانے کا فن سکھائے۔ چنانچہ استدلال کا سارا فن صرف اچھی طرح بولنے کا فن ہے" (Logic, Part II, Ch. V)۔

کونڈیلک کے نظریے کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اُس کے نزدیک صرف ایک ہی طریقہ ہے، یعنی "تجزیہ کا طریقہ" (Method of Analysis)۔ فکر کا سارا عمل اِس میں ہے کہ ہم اپنے گڈمڈ اور پیچیدہ علم کو تجزیے کے ذریعے اُس کے سادہ اجزاء میں بانٹیں، اُن کے باہمی رشتوں کو پہچانیں، اور یوں نامعلوم سے معلوم کی طرف بڑھیں۔ یہ اُسی وقت ممکن ہے، جب نامعلوم، معلوم ہی میں کسی نہ کسی درجے میں پہلے سے موجود ہو، اور تجزیہ کے ذریعے دریافت کیا جا سکے۔

"ہر زبان دراصل ایک تجزیاتی طریقہ ہے، اور ہر تجزیاتی طریقہ ایک زبان ہے۔ بولنا ناممکن ہے، جب تک ہم اپنے خیالات کو اُن کے مختلف اجزاء میں نہ توڑیں اور پھر اُنہیں الگ الگ بیان نہ کریں۔ یہی تجزیہ زبان کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ لہٰذا زبانیں درحقیقت طریقے ہی ہیں۔ استدلال صرف اُسی قدر کامل ہو سکتا ہے، جتنی زبانیں کامل ہوں۔ جب ہم اِس فن کو اِس کی سادگی تک لے جائیں تو استدلال کا فن محض ایک اچھی طرح بنائی گئی زبان کے سوا کچھ نہیں" (Logic, Part II, Ch. VII)۔

کونڈیلک کا یہ نظریہ اگرچہ بظاہر متناقض لگتا ہے، لیکن دراصل یہ اُس کے سائنس اور منطق کے فہم پر مبنی ہے۔ ڈیکارٹ نے کہا تھا کہ جیومیٹری کے ماہرین جس طرح آسان اور سیدھے دلائل کے طویل سلسلوں سے مشکل ترین نتائج تک پہنچتے ہیں، ہمیں بھی اُسی کی تقلید کرنی چاہئے۔ کونڈیلک کارتیزی (Cartesian) تھا۔ کیونکہ وہ صرف ایک ہی طریقے کو مانتا تھا، یعنی "ریاضیاتی طریقہ"۔

"ہمارے پاس علم الجبرا (Algebra) میں ایک روشن ثبوت ہے کہ سائنس کی ترقی صرف زبانوں کی ترقی پر منحصر ہے" (Logic, Part II, Ch. VII)۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ الجبرا تو مقدار (Quantity) سے بحث کرتا ہے، اور مساوات (Equations) سے آگے بڑھتا ہے، نہ کہ قضایا (Propositions) سے، تو کونڈیلک جرات سے جواب دیتا ہے: "مساوات، قضایا، اور احکام دراصل ایک ہی چیز ہیں۔ لہٰذا ہر سائنس میں استدلال کا ایک ہی طریقہ استعمال ہوتا ہے" (Logic, Part II, Ch. VIII)۔

وہ مزید وضاحت کرتا ہے: "حساب لگانا (To Calculate) دراصل استدلال کرنا ہے، اور استدلال کرنا حساب لگانا ہے۔ یہ دو نام ہیں، مگر عمل ایک ہی ہے۔ نامعلوم کو معلوم میں ڈھونڈنا ہے۔ کیونکہ نامعلوم دراصل معلوم ہی ہے۔ اِس لیے ایک قضیہ سے دوسرے ہم معنی قضیے تک جانا، اور استدلال کرنا، ایک ہی چیز ہے۔ جو کچھ فکر کی ترقی کہلاتی ہے، وہ دراصل اظہار کی ترقی ہے" (Langue des calculs, I, Ch. XVI)۔

لارومیگیوئر (Laromiguière) نے اِس کی وضاحت یوں کی: "ہر استدلال دراصل ایک ہی خیال کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک تعبیر کو دوسری تعبیر سے بدلنے کا عمل ہے۔ حساب میں بھی جمع، تفریق، ضرب، اور تقسیم محض مختصر الفاظ ہیں، جو طویل الفاظ کی جگہ آتے ہیں، لیکن وہی مفہوم رکھتے ہیں۔ لہٰذا استدلال کرنا بدلنا ہے، اور حساب لگانا بھی بدلنا ہے"۔

مزید یہ کہ: "استدلال محض حساب ہے، اور حساب کے اعمال محض میکانیکی (Mechanical) ہیں۔ لہٰذا استدلال کے اعمال بھی ہر سائنس میں میکانیکی ہیں۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ استدلال الفاظ اور علامتوں پر مبنی ہے۔ اِس طرح ایک سلسلہِ دلائل یا ایک سائنس دراصل ایک زبان کے سوا کچھ نہیں۔ اگر اِس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ "مابعد الطبیعیات" (Metaphysics) کے عمومی تصورات دراصل خیالات نہیں، بلکہ صرف علامات ہیں اور یہ کہ ایک ما بعد الطبیعیات کا استدلال بھی اُسی طرح میکانیکی ہے، جیسے ریاضی دان کا حساب، تو یہ بات درست ہے۔ اِس حقیقت پر یقین رکھنے والا مجھ سے زیادہ کوئی نہیں اور میرا روزانہ کا تجربہ اِسے مزید ثابت کرتا ہے" (Langue des calculs, I, Ch. XVI)۔

اپنی کتاب "Langue des calculs" میں (جو بدقسمتی سے ادھوری رہ گئی)، کونڈیلک نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ: "ایک سائنس تخلیق کرنا دراصل ایک زبان تعمیر کرنے کے سوا کچھ نہیں" (Langue des calculs, I, Ch. XVI)۔ اِس کام میں وہ کسی مرتب منصوبے کے بغیر محض الفاظ کی مشابہتوں سے رہنمائی لیتا رہا۔ وہ یہ دکھاتا ہے کہ کس طرح نامعلوم کو معلوم میں تلاش کیا جاسکتا ہے، یعنی ایک تعبیر کو دوسری تعبیر سے بدل کر۔ "یوں ہم دیکھتے ہیں کہ ریاضیات بھی اُسی طرح وجود میں آتی ہے، جیسے زبان وجود میں آتی ہے" (Ibid.)۔

سائنس بطورِ زبان اور ایک اچھی زبان کی خصوصیات:

چنانچہ سائنس دراصل محض ایک اچھی طرح تعمیر کی گئی زبان کے سوا کچھ نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اچھی زبان کی خصوصیات کیا ہیں؟

1۔ سادگی:

سب سے پہلے یہ سادہ ہونی چاہیئے۔ تاکہ ذہن علامتوں (Signs) کے بوجھ تلے دب نہ جائے۔ بلکہ اُنہیں آسانی سے استعمال کر سکے۔ ذرا سوچیے! اگر کسی شخص کی زبان میں ابتدائی سو اعداد (Numbers) کے لیے الگ الگ سو الفاظ ہوتے، تو وہ کیا کرتا؟

2۔ وضاحت اور یک معنویت:

الفاظ یا علامات بالکل واضح، منفرد اور قطعی طور پر متعین ہونی چاہئیں۔

3۔ قیاس و مشابہت (Analogy):

یہ خصوصیت پہلی دو خصوصیات کو بھی اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ زبان ایسی ہونی چاہیئے، جو تجزیے کے اصولوں کے مطابق وجود میں آئی ہو۔ یعنی الفاظ کا تجزیہ کیا جائے تو وہ اُن بنیادی تصورات (Elementary Ideas) کے مطابق نکلیں، جنہیں وہ ظاہر کرتے ہیں۔ صرف اِسی شرط پر زبان دماغ کی رہنما بن سکتی ہے، اور ایک علامت دوسرے تک قانونِ تجزیہ کے تحت پہنچا سکتی ہے۔

"استدلال کا سارا فن بالکل اُسی طرح، جیسے گفتگو کا سارا فن قیاس (Analogy) تک محدود کیا جا سکتا ہے" (Langue des calculs, Preface)۔ سب کچھ ترتیب پر منحصر ہے۔ ایک اظہار دوسرے کو جنم دیتا ہے اور سچائیاں سچائیوں کی پیروی کرتی ہیں، جب تک کہ درمیان میں کوئی رکاوٹ نہ آئے۔ یہاں تک کہ ذہانت (Genius) میں بھی کوئی بڑا راز نہیں۔ "ذہین آدمی ابتدا سے شروع کرتا ہے اور سیدھا آگے بڑھتا ہے۔ اُس کا سارا فن بس یہی ہے" (Ibid. II, Ch. I)۔

ایک اچھی زبان ذہانت کی جگہ لے سکتی ہے۔ مزید وضاحت یوں ہے: "میکانیکی طور پر استدلال کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ ہم کسی مشین یا خودکار آلے کی طرح استدلال کریں۔ میکانیکی استدلال سے مراد ایسی زبان کا استعمال ہے، جو اِس قدر واضح، صحیح، اور متعین ہو کہ محض قیاس (Analogy) کے ذریعے علامتیں خود بخود ایک دوسرے کو بُلا لیں اور صرف اُنہیں اکٹھا کرنے سے حقیقت ہمارے سامنے آجائے"۔

زبان کی ابتدا: کونڈیلک کے مطابق: عمل (Action) کی زبان اور کلام (Speech) کی زبان:

کونڈیلک نے اپنی کتاب "Essay on the Origin of Human Knowledge"(مطبوعہ 1746ء) میں مذہبی روایات کے برخلاف جانے سے گریز کرتے ہوئے یہ مان لیا کہ جب خدا نے آدم اور حوّا کو پیدا کیا تو وہ ایک غیر معمولی عطیے کے سبب اپنی سوچ پر غور کرنے اور اُسے دوسروں تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ لیکن وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ "اِس سے پہلے کہ وہ کسی علامت کے استعمال سے واقف ہوتے، طوفانِ نوح کے بعد مختلف جنسوں کے دو بچے صحرا میں بھٹک گئے"، اور کونڈیلک یہ سوال اُٹھاتا ہے: "کون جانے کہ کوئی نسل اِسی طرح کے واقعے کی پیداوار نہ ہو؟ سوال یہ ہے کہ اُس نئی قوم نے اپنی زبان کس طرح ایجاد کی"؟

یوں کونڈیلاک تسلیم کرتا ہے کہ زبان کی ایک فطری ابتدا بھی ہو سکتی ہے۔ اپنی بعد از وفات شائع ہونے والی کتاب "Logique"(مطبوعہ 1781ء) میں وہ تو یہاں تک کرتا ہے کہ زبان کے الٰہی مکاشفہ(Divine Revelation) کا ذکر بھی نہیں کرتا۔

عمل کی زبان(Language of Action):

زبان کی اولین شکل عمل کی زبان ہے۔ روح اور بدن ایک دوسرے سے گہری طرح جُڑے ہوئے ہیں۔ "ہمارا بیرونی ڈھانچہ اِس لیے بنایا گیا ہے کہ وہ ہر اُس چیز کو ظاہر کرے، جو روح میں وقوع پذیر ہو"(Logique, Part II, Ch. II)۔ اِس زبان کی خصوصیات؛

1۔ یہ مجموعی اور گڈمڈ(Synthetic & Confused) ہے:

عمل کا تعلق تجزیے سے نہیں۔ چونکہ ہمارا عمل صرف اُن جذبات کی نمائندگی کرتا ہے، جو ہم محسوس کرتے ہیں، اور وہ بھی ایک ساتھ، اِس لیے یہ زبان سب جذبات کو بیک وقت ظاہر کرتی ہے۔

2۔ یہ نہ اختیاری ہے، نہ معاہداتی(Conventional):

انسان فطرت کی اطاعت کرتا ہے۔ "وہ جیسے ہی محسوس کرتا ہے، عمل کی زبان بولنے لگتا ہے اور اُس وقت وہ یہ زبان محض اپنے خیالات کے ابلاغ کے لیے نہیں، بلکہ لاشعوری طور پر بولتا ہے"(Ibid.)۔

زبان اور فکر کا باہمی تعلق:

"اب ہم دیکھ سکتے ہیں کہ کس معنی میں زبان فکر سے پہلے آتی ہے۔ انسان بغیر علامات کے سوچ نہیں سکتا، اِس لیے وہ اپنی پہلی زبان ایجاد نہیں کرتا، بلکہ دریافت کرتا ہے۔ عمل کی زبان کے عناصر پیدائشی ہیں اور یہ عناصر وہ اعضاء ہیں، جو فطرت کے خالق نے ہمیں دیئے ہیں۔ پس ایک فطری زبان تو ہے، اگرچہ کوئی فطری تصورات نہیں"(Ibid.)۔

اِس طرح فکر زبان کی پیشین شرط ہے، اور زبان فکر کی۔ یہ تضاد کیسے ختم ہو؟ کونڈیلک کے مطابق عمل کی زبان، یعنی "فطری موجودگی" سے۔ یعنی جسمانی حرکات، جو ذہنی کیفیتوں کا قدرتی اظہار ہیں، انسان کے پاس ایک زبان کے طور پر موجود ہیں۔ اُس وقت بھی، جب وہ اُنہیں جانتا نہیں یا استعمال کرنے کا ارادہ نہیں کرتا۔ البتہ زبان اُس وقت تک حقیقی زبان نہیں، جب تک اِن حرکات کو دوسروں کے ذہنی حالات کے اشارے کے طور پر نہ سمجھا جائے اور اِس ارتقاء کا اصول ہے، "ضرورت"۔

انسان کو دوسرے انسانوں کی مدد درکار ہوتی ہے۔ اِس لیے وہ دوسروں کو سمجھنے اور دوسروں کے سامنے اپنی بات ظاہر کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ یوں رفتہ رفتہ دوسروں کے اعمال کا تجزیہ کیا جاتا ہے تاکہ اُنہیں سمجھا جا سکے۔ اپنے اعمال کا تجزیہ کیا جاتا ہے تاکہ دوسروں کو سمجھایا جا سکے۔ یہی عمل دراصل خیالات کے تجزیے کا آغاز ہے۔ یوں: "عمل کی زبان ایک تجزیاتی طریقہ بن جاتی ہے"(Logique II)۔

مزید وضاحت:

قیاس (Analogy) کے قوانین پر چلتے ہوئے یہ زبان زیادہ سے زیادہ وضاحت اختیار کر سکتی ہے۔ "کوئی ایسا خیال نہیں، جسے عمل کی زبان کے ذریعے ظاہر نہ کیا جا سکے اور یہ خیالات اُسی قدر زیادہ صاف اور درست انداز میں ادا کرے گی، جتنا کہ منتخب شدہ علامات کی ترتیب میں قیاس زیادہ نمایاں ہو گا"(Ibid.)۔

کلام اور زبانِ عمل:

کلام (Speech) جب زبانِ عمل (Language of Action) کی جانشین بنا تو اِس نے اُس کے اوصاف کو بھی اپنے اندر محفوظ رکھا۔ "یوں ہوا کہ زور دار اشاروں کی جگہ آواز نے لے لی، جو واضح وقفوں کے ساتھ بلند اور پست ہوتی رہی۔۔۔ ایک زبان نے دوسری کو اچانک نہیں بدل دیا۔ طویل عرصے تک دونوں کا امتزاج رہا اور بعد میں جا کر کلام غالب آیا۔ اب ہم میں سے ہر شخص اپنے ذاتی تجربے سے جانتا ہے کہ اِس کی آواز کی زیریں و بالائی لہریں اُتنی ہی متنوع ہوتی ہیں، جتنے اِس کے اشارے متنوع ہوں"(مقالہ "انسانی معرفت کی ابتدا"، حصہ دوم، باب دوم)۔

ابتدائی زبان لہجے اور جسمانی حرکات کے ساتھ ایک قسم کا ترنم (chant) رہی ہو گی۔ جس طرح فطرت نے اشاروں میں زبانِ عمل کے عناصر فراہم کیے، اُسی طرح اِس نے چیخ یا پکار میں کلام کی زبان کے عناصر بھی رکھے۔ "اپنے جذبات کے اظہار کے لیے انسان کے پاس طویل عرصے تک صرف فطری علامات تھیں، جنھیں رفتہ رفتہ اُس نے وضعی علامتوں (conventional signs) کا درجہ دیا" (ibid)۔

ابتدا میں تقریر صرف فریاد نما الفاظ یا جذباتی چیخوں پر مشتمل تھی، جو مختلف آہنگوں (notes) کے ساتھ بدلتی تھیں۔ پھر جانوروں کی آوازوں اور فطرت کی آوازوں کی نقل کے ذریعے لغت کو وسعت ملی۔ پہلے صرف اشیاء کے نام (جیسا کہ پانی، درخت وغیرہ) تھے۔ بعد میں اشیاء کی حسی خصوصیات اور حالاتِ موجودہ پر توجہ دی گئی۔ یوں صفات اور ظروف ایجاد ہوئے۔

"ابتدائی افعال (verbs) ذہنی حالتوں کے لیے گھڑے گئے، چاہے وہ فعّال ہوں یا غیر فعّال۔ اُن کے معنی غیر متعین تھے، جیسے مصدر "جانا"، یا "کرنا" وغیرہ۔ باقی چیزیں ساتھ موجود عمل سے پوری ہو جاتی تھیں۔ یعنی صیغہ، زمانہ، عدد اور شخص (ibid، حصہ دوم، باب نہم)۔

مجرد الفاظ (جیسے: عظمت، بیداری وغیرہ) بہت بعد میں وجود میں آئے، اور یہ سب یا تو کسی صفت یا فعل سے مشتق تھے۔ بالآخر کونڈیلک (Condillac) نے لاک (Locke) کی طرح یہ مؤقف اپنایا کہ مجرد یا روحانی خیالات کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ بھی حسی خیالات ہی سے ماخوذ ہیں۔

خلاصہ:

زبان محض ایک اختیاری (arbitrary) ایجاد نہیں ہے۔ فطرت نے جسمانی حرکات میں زبانِ عمل کے عناصر رکھے اور جذباتی چیخ میں کلام کے عناصر۔ انسان نے ضرورت کے تحت تجربے کے ذریعے پایا کہ وہ بولنے لگتا ہے، قبل اِس کے کہ وہ خود بولنے کا ارادہ کرے۔ یوں "قرارداد" (convention) نے صرف وہی چیز مکمل اور وسیع کی، جس کی ابتدا فطرت نے کی تھی۔

"انسان اُس وقت تک نہیں جانتا کہ وہ کیا کچھ کرنے پر قادر ہے، جب تک تجربہ اُسے نہ سکھا دے۔ یہی وجہ ہے کہ جو کام وہ دانستہ کرتا ہے، وہ دراصل وہی ہیں، جو وہ پہلے بلا ارادہ کر چکا ہوتا ہے۔۔۔ تجزیہ کرنے کا خیال اُسے اُس وقت آیا، جب دیکھا کہ وہ پہلے ہی ایسا کر چکا ہے۔۔۔ اِسی طرح مفصل الفاظ کے ذریعے بولنے کا خیال تب آیا، جب وہ دیکھ چکا تھا کہ وہ پہلے ہی

اِن آوازوں سے بات کر رہا تھا۔ زبانیں وجود میں آچکی تھیں، قبل اِس کے کہ اُن کو بنانے کا منصوبہ سوچا جاتا۔۔۔ ہر چیز کی ابتدا فطرت نے کی، اور اچھی کی۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے، جسے بار بار دہرانا چاہیے "(منطق، حصہ دوم، باب سوم)۔

ابتدا میں زبانیں مختصر لیکن نہایت درست (well-constructed) تھیں۔ "اُن کے طریقے اُس وقت تک درست رہے، جب تک وہ صرف بنیادی ضروریات کے معاملات بیان کرتی رہیں۔ غلطیوں کے فوراً بعد سزا ملتی تھی"۔ لہٰذا زبان کو کامل بنانے کا طریقہ یہی ہے کہ: "ہمیں نئے الفاظ ایجاد کرنے کی کوشش صرف اُسی وقت کرنی چاہیے، جب درست تجزیے نے ہمیں حقیقتاً نئے خیالات دیئے ہوں" (ibid)۔

ڈی بروسیس (De Brosses): زبانوں کی میکانکی تشکیل:

چارلس ڈی بروسیس (Charles de Brosses–1709ء تا 1777ء)، صدر پارلیمنٹ برگونڈی نے 1765ء میں زبانوں کی میکانکی تشکیل پر ایک مقالہ (Essay on the Mechanical Formation of Languages) شائع کیا۔ اُس کا مؤقف تھا کہ زبان ابتدا میں نہایت محدود اور سادہ تھی اور رفتہ رفتہ ترقی کرتی گئی۔ لیکن وہ اِس بات کا قائل نہ تھا کہ الفاظ کی ابتدا اختیاری یا بالکل وضعی ہے۔ اُس کے نزدیک الفاظ کی وجہِ وجود دراصل انسانی آواز کے اعضاء اور اُن چیزوں کی فطرت میں ہے، جنہیں یہ نام دیتے ہیں۔

بولنا دراصل ایک عمل ہے، اور ہر عمل کسی آلے (instrument) اور مقصد (end) کے مطابق متعین ہوتا ہے۔ لہٰذا الفاظ بھی اتفاقیہ نہیں، بلکہ ایک ضروری نظام کے تحت بنتے ہیں، جو دو اسباب سے مقرر ہوتا ہے؛

1۔ آواز کے اعضاء کی ساخت، جو صرف اُنہی آوازوں کو پیدا کر سکتی ہے، جو اُن کی بناوٹ کے مطابق ہیں۔

2۔ اُن چیزوں کی فطرت اور خواص، جنہیں نام دینا مقصود ہے۔

"زبان جس نظام پر شروع سے قائم کی گئی اور اشیاء کے نام رکھے گئے، وہ نہ اختیاری تھا اور نہ محض وضعی۔ بلکہ ایک ضروری نظام تھا، جسے دو عوامل نے متعین کیا: پہلا آواز کے اعضاء کی بناوٹ، اور دوسرا اُن اشیاء کی فطرت، جنہیں نام دیا جانا تھا"۔

اِس طرح الفاظ کا تعلق تین چیزوں میں جوڑا گیا: خارجی شے، اُس کے عکس کا ذہن پر پڑنے والا تاثر، اور اُس تاثر کا صوتی اظہار۔ یعنی جذبات اپنی مخصوص چیخوں اور فریادوں سے ظاہر ہوتے ہیں اور اشیاء کے نام رکھنے کا طریقہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ اُن کی خصوصیات کو آواز کے ذریعے کسی نہ کسی طور بیان کیا جائے۔ اِس طرح ابتدائی انسانی زبان کی عمارت زیادہ تر آوازوں کی نقل (onomatopoeia) پر قائم تھی۔

مسئلہ: آواز سے ماورا اشیاء کے نام کیسے رکھے گئے؟:

یہ سوال اُٹھتا ہے کہ اگر الفاظ ابتدا میں نقلِ صوت (onomatopoeia) کے ذریعے بنے تو وہ اشیاء، جو سماعت کے اعضاء پر کسی آواز کے ذریعے ظاہر نہیں ہوتیں، انسانوں نے اُن کا نام کیسے رکھا؟ "یہ تقلیدی بیان رفتہ رفتہ بڑھا، ایک مفہوم سے دوسرے مفہوم کی طرف منتقل ہوتا رہا، ہر ممکن ذریعے سے، اچھے یا برے، اُن اشیاء کے نام رکھنے سے، جو سب سے زیادہ قابلِ تقلید تھیں، اُن اشیاء کے نام رکھنے تک، جو سب سے کم قابلِ تقلید تھیں اور اِس بات کا کہ زبان کا پھیلاؤ دراصل فطرت کی بتائی ہوئی تقلید کے اِسی طریق پر ہوا، ثبوت تجربہ اور مشاہدہ فراہم کرتے ہیں"۔

اگر یہ نظریہ درست ہے، اور واقعی الفاظ نہ تو اختیاری ہیں اور نہ محض وضعی، بلکہ اُن کی صورت انسانی آواز کے اعضاء کی ساخت اور نام رکھنے والی اشیاء کی فطرت سے لازمی طور پر متعین ہوتی ہے، تو اِس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ صرف ایک ہی ابتدائی زبان ممکن تھی۔ یعنی ایک خاص چیز کو انسان کی ساخت کے مطابق صرف ایک ہی نام دیا جا سکتا تھا، جو ایک طرح کی طبعی میکانیکیت (mechanism) سے پیدا ہوتا۔

ڈی بروسیس نے اِس نتیجے کو تسلیم کیا: "ایسا ہی ہے تو پھر ایک ایسی زبان موجود ہے، جو ابتدائی، عضوی، طبعی اور لازمی ہے۔ ایک زبان، جو پوری انسانیت کے لیے یکساں ہے، اگرچہ اپنی اصلی سادگی میں کسی قوم کے ہاں محفوظ نہیں رہی۔ یہ زبان بہر حال سب انسان بولتے ہیں اور یہی زبان تمام زبانوں کی پہلی بنیاد ہے۔ اِس بنیاد پر اِتنی عظیم الشان عمارت تعمیر ہو گئی ہے کہ اب وہ بمشکل پہچانی جاتی ہے"۔

ثبوت کے طور پر وہ کچھ ایسے الفاظ پیش کرتا ہے، جو فطری طور پر اُس وقت پیدا ہوتے ہیں، جیسے ہی انسان میں بولنے کی صلاحیت بیدار ہوتی ہے۔ یہ الفاظ لازماً انسانی نسل کے ساتھ وابستہ ہیں اور آواز کے اعضا کی ساخت اور اُن کے سادہ ترین عمل سے جنم لیتے ہیں۔

ڈی بروسیس نے موازناتی طریقہ (comparative method) سے کئی اشتقاقات بھی پیش کیے۔ اُس کا نظریہ بڑا دلکش اور سائنسی ذہن کی پیداوار تھا، لیکن اُس نے اُسے ضرورت سے زیادہ بڑھایا اور بگاڑ بھی دیا۔ بلاشبہ انسانی آواز کے اعضا الفاظ کی تخلیق میں کردار ادا کرتے ہیں۔ مگر کیا اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شے کے لیے صرف ایک خاص آواز ہی لازمی ہے؟ کیا تمام انسان فطرت میں سننے والی ایک ہی آواز کو یکساں طور پر نقل کریں گے؟ موجودہ سائنس کے مطابق ابھی تک ایک ایسی یونیورسل ابتدائی زبان کا کوئی ثبوت نہیں ملا، جو تمام انسانیت میں مشترک رہی ہو۔

ایڈم اسمتھ (Adam Smith): لاک کے نظریے کی توسیع:

ایڈم اسمتھ نے اپنی تصنیف "زبان کی ابتدا پر ایک مقالہ" (Essay on the Origin of Language) میں لاک کے نظریے کو اپنایا اور آگے بڑھایا۔ کونڈیلک (Condillac) نے کہا تھا کہ زبان کے اولین عناصر فطرت نے فراہم کیے۔ ڈی بروسیس نے اِس میں میکانکی ضرورت (mechanical necessity) کا اضافہ کیا۔ لیکن ایڈم اسمتھ دوبارہ اِس خیال کی طرف لوٹا کہ زبان کا ماخذ خالصتاً وضعی (conventional) ہے۔

اُس کے مطابق انسان ایک طویل عرصے تک گونگا رہا، اور اُس کے اظہار کا واحد ذریعہ جسم کے اشارے اور چہرے کے تاثرات تھے۔ مگر جب خیالات بڑھ گئے اور محض انگلیوں پر گنے نہ جاسکے تو لوگوں کو مجبوراً مصنوعی علامتیں ایجاد کرنا پڑیں، جن کے معنی باہمی اتفاق سے مقرر کیے گئے۔

ایڈم اسمتھ کے خیال میں ابتدائی وضعی الفاظ دراصل افعال (verbs) تھے، نہ کہ اسماء (nouns)۔ کیونکہ چیزوں کی طرف تو اشارہ کیا جاسکتا تھا۔ یا اُن کی نقل کی جاسکتی تھی۔ لیکن افعال (یعنی حرکتیں یا اعمال) محض اشارے سے بیان نہیں ہوسکتے تھے۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے بھیڑیا آتے دیکھا تو وہ اُس کی طرف اشارہ کرتا اور محض یہ کہتا کہ "وہ آرہا ہے"۔

لاک کے مطابق الفاظ پہلے افراد کے نام تھے۔ ابتدا میں ہر لفظ ایک فردِ واحد کی نشاندہی کرتا تھا۔ فرض کریں دو وحشی انسان بالکل الگ تھلگ رہتے تھے۔ وہ غار، جس نے اُنہیں پناہ دی تھی۔ وہ درخت، جس کے پھل نے اُن کی بھوک مٹائی۔ وہ چشمہ، جس کے پانی نے اُن کی پیاس بجھائی۔ یہ سب اپنی مخصوص شناخت کے ساتھ غار، درخت، چشمہ کہلائے یا کسی اَور ابتدائی نام سے پکارے گئے۔ بعد میں جب اُن کا تجربہ بڑھا اور اُنہیں دوسری غاریں، دوسرے درخت اور دوسرے چشمے نظر آئے تو وہ لازمی طور پر اُنہی ابتدائی ناموں کو نئے مشابہ اشیاء پر لاگو کرنے لگے۔ یوں انفرادی نام بتدریج عام اسماء (common nouns) بن گئے۔

اِسی اصول کو سمجھانے کے لیے ایک مثال دی گئی: "ایک بچہ، جو ابھی بولنا سیکھ رہا ہو، اپنے گھر آنے والے ہر شخص کو اپنا ابا یا اماں کہہ دیتا ہے، اور یوں وہ پورے طبقے کو اِن دو افراد کے نام دے دیتا ہے"۔ اِسی طرح ایک دیہاتی کو مثال کے طور پر دریا کا کوئی ذاتی نام معلوم نہ ہو تو وہ بس یہی کہتا ہے: "یہ دریا ہے"۔ اُس کے محدود تجربہ لے دائرہ کار میں وہ واحد دریا ہی اِس لفظ کا مصداق ہے۔ لیکن اگر اُسے کسی اَور دریا کے پاس لے جایا جائے تو وہ فوراً اُسے بھی "دریا" کہے گا۔ یہ بالکل لیبنیز کے نظریے کے برعکس ہے۔

ژاں ژاک روسو: زبان کے ماخذ پر خطبہ: زبانوں کے آغاز پر مضمون:

ترجمہ:ابنِ صلیبی

اپنی تصنیف "انسانوں کے مابین نابرابری کے ماخذ اور بنیادوں پر خطبہ "(مطبوعہ 1753ء) میں روسو نے موضوع کے تقاضے کے تحت زبان کی ابتدا پر گفتگو کی۔ اِس معاملے میں اُس نے کونڈیلک (Condillac) کے نظریے کو قبول بھی کیا اور اُس پر تنقید بھی کی۔ یہ نظریہ اگرچہ نامکمل تھا، لیکن روسو کے نزدیک غالباً واحد ممکنہ مفروضہ تھا۔

زبان کا پہلا درجہ فطری چیخ تھی۔ جب خیالات بڑھنے لگے تو آواز کے اُتار چڑھاؤ میں بھی اضافہ ہوا، اور اِس کے ساتھ اشارے بھی شامل کیے گئے۔ "اُنہوں نے نظر آنے والی اور حرکت کرنے والی چیزوں کو اشاروں سے، اور جو چیزیں سماعت پر اثر ڈالتی تھیں، اُنہیں تقلیدی آوازوں سے ظاہر کیا۔ لیکن چونکہ اشارے صرف موجود چیزوں یا آسانی سے بیان کی جاسکنے والی چیزوں کو ظاہر کرسکتے تھے، اور چونکہ اشارے ہر جگہ کارآمد نہ تھے (اندھیرے یا کسی دوسری رکاوٹ کی وجہ سے) تو بالآخر انسان نے اشاروں کی جگہ آواز کے الفاظ استعمال کرنا شروع کیے"۔

ابتدا میں ہر لفظ ایک پورا جملہ تھا۔ جب ذہن نے رفتہ رفتہ "مبتدا" کو "خبر" اور "اِسم" سے الگ کرنا شروع کیا، تو اسماء سب سے پہلے محض ذاتی ناموں کے طور پر رائج ہوئے۔ عمومی خیالات کے لیے تو پہلے ہی علامتوں کا ہونا ضروری تھا۔ اِسی طرح صرف فعل حال مطلق (infinitive present) استعمال ہوتا تھا۔ صفتیں (adjectives) بہت بعد میں آئیں۔ کیونکہ یہ ذہنی تجرید (abstraction) کا نتیجہ تھیں، جو ایک دشوار اور غیر فطری عمل ہے۔

یہ بالکل کونڈیلک کا نظریہ تھا اور غالباً یہی واحد نظریہ تھا، جو زبان کی ابتدا کی توضیح کرسکتا تھا۔ لیکن اِس میں کئی مشکلات تھیں؛

1۔ اگر انسان فطرتی حالت میں بکھرے ہوئے رہتے تھے، تو اُنہیں زبان کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی؟

2۔ اگر سوچنے کے لیے گفتگو کی ضرورت تھی، تو گفتگو ایجاد کرنے سے پہلے سوچنا زیادہ ضروری نہ تھا؟

آخرکار چیخ و پکار اور اشاروں کی جگہ الفاظ لانے کے لیے ایک باہمی اتفاقِ رائے (common consent) درکار تھا۔ لیکن اِس اتفاق کی بنیاد کیا تھی؟ یوں زبان کے وجود کے لیے پہلے سے زبان کا ہونا ضروری ٹھہرتا ہے۔ روسو کا نتیجہ بالآخر الٰہی مکاشفہ (divine revelation) کے مفروضے پر آکر رکتا ہے، اگرچہ وہ اِسے کھلے لفظوں میں بیان نہیں کرتا: "میرے لیے یہ مشکل اِتنی زیادہ بڑھ گئی ہے کہ مجھے قائل ہونا پڑا ہے کہ زبانوں کا ماخذ اور قیام محض انسانی وسائل سے ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ سوال دوسروں کے لیے چھوڑتا ہوں کہ زیادہ ناگزیر کون سا تھا؟ یہ کہ معاشرہ پہلے قائم ہو کر زبان کو جنم دے، یا زبان پہلے ایجاد ہو کر معاشرے کے قیام کا باعث بنے؟"

زبانوں کے آغاز پر مضمون میں روسو زیادہ وضاحت اور جدت کے ساتھ اپنی رائے بیان کرتا ہے۔ وہ کونڈیلک کی دلیلیں دُہرانے کے بجائے اپنی رائے کو اِس نظریے پر قائم کرتا ہے کہ انسانِ اوّل کی زندگی میں "جذبہ" (passion) کو غلبہ حاصل تھا۔ "زبان چونکہ پہلی سماجی روایت تھی، اِس لیے اِس کی صورت بھی فطری اسباب پر مبنی ہونی چاہیے"۔ لیکن روسو ڈی

بروسیس (de Brosses) کی طرح یہ نہیں مانتا کہ الفاظ محض اعضائے صوتیہ (vocal organs) کے ڈھانچے اور اشیاء کے اثرات سے میکانی طور پر پیدا ہوئے۔ وہ زبان کی ایک خاص صلاحیت کو تسلیم کرتا ہے، جو انسان کو عطا کی گئی ہے۔ حیوانات کے پاس اپنی بقا کے لیے کافی قدرتی اشارے موجود ہیں۔ مگر "اصطلاحی زبان" صرف انسان کی میراث ہے، جو ایک مخصوص ذہنی قوت کی بنا پر اپنے اعضائے صوتیہ کو اِس طرح استعمال کرتا ہے۔

جہاں تک زبان کے ابتدائی مرحلے کا تعلق ہے، روسو کونڈیلک سے مختلف رائے دیتا ہے: "امکان یہی ہے کہ ابتدائی اشارے ضرورت سے پیدا ہوئے، اور ابتدائی آوازیں جذبات سے نکلیں۔ بھوک یا پیاس نہیں، بلکہ محبت، نفرت، رحم اور غصہ ہی نے انسان کو پہلی آوازیں نکالنے پر مجبور کیا"۔

روسو کے نزدیک پہلی زبان شاعرانہ (poetic) تھی، ریاضیاتی نہیں۔ وہ چیز کی بجائے اُس سے پیدا ہونے والے جذبے کو ظاہر کرتی تھی۔ اُس میں گانے کی کیفیت زیادہ تھی بہ نسبت گفتگو کے۔ اکثر بنیادی الفاظ محض جذبے کے آہنگ یا محسوس اشیاء کی نقل (onomatopoeia) سے بنے تھے۔ مزید یہ کہ زبانوں میں فرق کا سبب آب و ہوا (climate) ہے۔ جنوبی خطوں کی زبانیں خوشی اور لذت کی بیٹیاں ہیں، خوش آہنگ، نغمگی سے بھرپور، اور صاف لہجے والی۔ شمالی خطوں کی زبانیں سخت زندگی کی پیداوار ہیں، بھَدی، کُھردری اور غیر واضح۔

اٹھارویں صدی کے فلسفے کے خلاف ردِ عمل: ڈی بونالڈ اور زبان کا الٰہی مکاشفہ:

جیسا کہ ہم نے دیکھا، اٹھارویں صدی کے فلسفیوں کے نظریات اگرچہ جزوی طور پر مختلف تھے، مگر اُن میں ایک بات مشترک تھی۔ وہ زبان کو محض ایک انسانی ایجاد قرار دیتے تھے، جس طرح کی دوسری ایجادات انسان نے کیں۔ "قدماء کے خیال میں ایک وقت ایسا تھا، جب انسان محض ایک گونگا اور ہیچ جانور (mutum et turpe pecus) تھا۔ معاشرتی ضرورتوں نے سب سے پہلے ایک فطری زبان پیدا کی، جو چہرے کے تاثرات، جسم کی حرکات، اور آواز کے اُتار چڑھاؤ پر مشتمل تھی۔ پھر جب خیالات بڑھنے لگے تو انسان نے محسوس کیا کہ یہ زبان ناکافی ہے۔ اِس کے بعد ایک بہتر وسیلۂ ابلاغ کی تلاش ہوئی، اور یوں باہمی اتفاق (on s’arrangea à l’amiable) سے مصنوعی یا ملفوظ زبان وجود میں آئی" (ای۔ رینان، اصلِ زبان، ص 78–79)۔

انیسویں صدی کے آغاز میں فلسفے میں جو ردِ عمل پیدا ہوا، اُس نے زبان کے مسئلے پر بھی اثر ڈالا، جو پچھلی صدی کے مفکرین کے لیے نہایت اہم تھا۔ "اٹھارویں صدی نے ہر چیز کو انسان کی آزادی، بلکہ اُس کی خواہش و شوق کا نتیجہ قرار دیا۔ اِن

کے برعکس اُنیسویں صدی کے کچھ مکاتبِ فکر نے روحانیت اور مذہب کا دفاع کرتے ہوئے ہر چیز کو خدا کی طرف منسوب کیا" (ایضاً، ص 80–81)۔

اِس ضمن میں دو باتیں قابلِ توجہ ہیں۔ الٰہیاتی (theological) نظریہ بالکل نیا نہیں تھا۔ قدیم زمانے میں اِسے ہیراقلیطس (Heraclitus) سے منسوب کیا گیا اور کراٹیلس (Cratylus) نے اِس کا دفاع کیا۔ ابتدائی مسیحی دَور میں بھی اِس کے حامی موجود تھے۔ یونومیوس (Eunomius) کی سینٹ باسیل (St. Basil) کے خلاف تحریریں اِس کا ثبوت ہیں۔ بعد میں فادر لامی (Father Lami, 1670 A.D.) نے کہا کہ اگر خدا انسان کو بولنا نہ سکھاتا تو وہ کبھی چیخ و پکار سے آگے نہ بڑھ پاتا۔

انگریز فلسفی واربرٹن (Warburton) نے درمیانی راستہ اختیار کیا۔ اُس کے نزدیک خدا نے آدم کو مذہب سکھایا، اور یہی بات اِس امر کو بعید از قیاس نہیں چھوڑتی کہ اُس نے زبان بھی سکھائی ہو۔ لیکن یہ زبان بس ابتدائی ضروریات کے لیے تھی، جسے انسان اپنی آئندہ ضروریات کے مطابق بڑھا اور پھیلا سکتا تھا۔

ڈی بونالڈ (de Bonald) نے کونڈیلک (Condillac) کے اصول ہی کو اُلٹا دیا۔ کونڈیلک نے کہا تھا کہ زبان، فکر سے پہلے ہے اور زبان ہی عقل کے ارتقا کی وضاحت کرتی ہے۔ ڈی بونالڈ نے یہی نکتہ اُٹھایا۔ مگر اُسے الٰہیاتی رنگ دیا۔ اُس کے نزدیک زبان محض ایک مسئلہ نہیں، بلکہ پورا فلسفہ ہے۔ "جیسے خدا، جو اعلیٰ ترین عقل ہے، صرف اپنے کلمہ (Word) کے ذریعے ہی پہچانا جا سکتا ہے، ویسے ہی انسان، جو محدود عقل رکھتا ہے، اپنے کلام کے ذریعے ہی پہچانا جا سکتا ہے۔ عقل مند ہستی، بولنے والی ہستی سے ہی سمجھی جاتی ہے۔ یہی اصول ساری انسانی سائنس پر محیط ہے، جس طرح یہ عقیدہ کہ خدا صرف اپنے کلمہ سے پہچانا جا سکتا ہے، ساری الٰہی سائنس پر محیط ہے" (Legislation primitive, Discours préliminaire)۔

ڈی بونالڈ کے نزدیک زبان کا مسئلہ دراصل پورے فلسفے کا مسئلہ تھا۔ "عقل مند ہستی" کا راز اِسی سے کھلتا ہے کہ انسان کو پیدائش کے وقت ہی ایک اصلی زبان عطا کی گئی۔ اِنسان صرف اِس لیے سوچتا ہے کہ وہ بولتا ہے۔ غور و فکر (meditation) دراصل ایک باطنی اور خاموش گفتگو ہے۔ "انسان کو لازمی طور پر اپنا کلام سوچنا پڑتا ہے، اِس سے پہلے کہ وہ اپنے خیال کو بولے۔ خارجی گفتگو دراصل باطنی گفتگو کی تکرار ہے۔ ذہن جب کسی خیال کو ڈھونڈتا ہے تو وہ دراصل اُس لفظ کو ڈھونڈتا ہے، جو اُس خیال کو ظاہر کرے" (Leg. prim., Disc. prélim.)۔

زبان صرف دوسروں سے ابلاغ کے لیے نہیں، بلکہ خود اپنی شعوری آگہی کے لیے بھی ضروری ہے۔ "جس طرح انسان مادی اشیاء کو اُن کی تصویر کے بغیر نہیں سوچ سکتا، ویسے ہی غیر مادی اشیاء (روح، تعلقات، عمومی تصورات) کو وہ الفاظ کے بغیر نہیں سوچ سکتا۔ الفاظ ہی اِن خیالات کو شعور میں لاتے ہیں۔ خیالات اپنی اصل حالت میں پوشیدہ اور ماورائے وقت ہیں۔ مگر

الفاظ اُنہیں حقیقت میں ظاہر کرتے ہیں۔ یوں کہ جیسے میں اپنی آنکھوں کا رنگ آئینے کے بغیر نہیں دیکھ سکتا، اُسی طرح میں اپنے خیالات کو لفظوں کے بغیر نہیں پہچان سکتا" (ایضاً)۔

فکر اور زبان کا باہمی تعلق: ڈی بونالڈ (De Bonald):

ڈی بونالڈ کہتا ہے کہ فکر (سوچنے) کی صلاحیت فطری طور پر ہمارے اندر موجود ہے، لیکن اگر زبان کی صلاحیت نہ ہو تو یہ کچھ بھی نہیں۔ "روزانہ انسان کی عقل زبان کے ذریعہ نیستی سے وجود میں آتی ہے"۔ جیسا کہ بجا طور پر کہا گیا ہے، ڈی بونالڈ کے نظریہ میں الفاظ وہی خصوصیت رکھتے ہیں، جو افلاطون نے محسوساتی اشیاء کو دی تھیں۔ یہ ہمیں تصوّرات کی یاد دلاتے ہیں۔ خیالات تو ذہن میں پہلے سے موجود ہیں۔ "اخلاقی فلسفے کا مقصد یہ نہیں کہ وہ انسانوں کو وہ باتیں سکھائے، جو وہ نہیں جانتے۔ بلکہ یہ ہے کہ وہ اُن باتوں کو تسلیم کرنے پر مجبور کرے، جو وہ پہلے ہی جانتے ہیں" (Legisl. prim., Disc. prélim.)۔

زبان (یعنی کلام) ہمیں ہمارے خیالات عطا کرتی ہے۔ کیونکہ یہ اُن کو ہمارے سامنے ظاہر کرتی ہے۔ لیکن زبان ہمیں ملی کہاں سے؟ یہ مفروضہ کہ زبان محض انسانی ایجاد ہے، خود اپنی ذات میں لغو ہے اور اِس نظریے سے میل نہیں کھاتا کہ لفظ اور خیال وقت کے اعتبار سے کم از کم ہمارے لئے ہم عصر ہیں۔ روسو نے بجا طور پر کہا تھا کہ "زبان کے استعمال کے قائم ہونے کے لئے خود زبان کا ہونا ضروری تھا"۔

سوچئے! کہ زبان اور اُس کے اجزاء کے تصور تک پہنچنے کے لئے کس غیر معمولی نبوغ کی ضرورت تھی، اور اگر ایسا کوئی نابغہ ہوتا بھی تو وہ ایسی مخلوق کو زبان کیسے سکھاتا، جو کسی زبان کو جانتی ہی نہ تھی اور نتیجتاً اُس زبان کو سمجھ ہی نہ سکتی، جس میں اُس سے خطاب کیا جاتا؟ مزید یہ کہ کیا یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ خدا نے انسان کو سماجی مخلوق بنایا، مگر اُسے کلام نہ دیا، جو کہ ہر قسم کے سماجی تعلق کا ذریعہ اور شرط ہے؟

لہٰذا زبان کی انسانی ایجاد کی ناممکنیت بذاتِ خود ہمیں اِس نتیجے پر پہنچاتی ہے کہ انسان کو تخلیق ہی کے وقت کلام دیا گیا تھا، جیسے اُسے بینائی اور سماعت دی گئی۔ پھر اگر ہر خیال زبان پر موقوف ہے، جیسا کہ ڈی بونالڈ کہتا ہے، تو زبان کی ایجاد کا خیال بھی زبان کے پہلے سے موجود ہونے کا متقاضی ہے۔ خیالات کی موجودگی الفاظ کو جنم دے سکتی تھی، مگر خیال صرف لفظ کے ساتھ ہی ظاہر ہوتا ہے۔

لہٰذا زبان ایجاد نہیں کی جا سکتی، اور چونکہ یہ موجود ہے، تو یہ صرف خدا کی طرف سے دی گئی ہو سکتی ہے۔ مختصر یہ کہ خیالات زبان کے ذریعے ظاہر ہوتے ہیں اور زبان خدا کے ذریعے۔ دوسری طرف فکر الفاظ سے پہلے موجود ہے اور ذہن میں فطری طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ تجربے سے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ دریافت ہوتی ہے۔ پس فکر بھی، زبان کی طرح، الٰہی ماخذ رکھتی

ہے۔ خدا نے ہمیں ذہن بھی دیا اور وہ ذریعہ بھی، جس کے ذریعے ذہن میں سوئے ہوئے خیالات بیدار ہوتے ہیں۔ ڈی بونالڈ کا نظریہ اِس طرح ایک قسم کی افلاطونیت ہے، جس میں الفاظ یاددہانی (reminiscence) کا وسیلہ ہیں۔

مین ڈی بیران (Maine de Biran): زبان اور ارادی حرکت:

ڈی بونالڈ کے نظریات کو روایتی و الٰہیاتی مکتبِ فکر کے پیروکاروں نے قبول کیا، جیسے جے۔ ڈی میسٹر (J. de Maistre) اور لامینیس (Lamennais) وغیرہ۔ مگر آزاد فلسفیوں نے اُن کو رد کیا۔ مین ڈی بیران نے اپنی کتاب "Examen Critique des Opinions de M. de Bonald" (مطبوعہ 1818ء) میں زبان کے الٰہی مکاشفہ ہونے کے نظریے کو رد کر دیا۔ وہ دکھاتا ہے کہ یہ نظریہ صرف مشکل کو ایک قدم پیچھے دھکیل دیتا ہے، مگر اُس کو حل نہیں کرتا۔

خدا کے بنائے ہوئے نشانات ہمارے لئے محض چیزیں ہوتے، نہ کہ نشانیاں۔ ہمیں پھر بھی اُن کے ساتھ کوئی خاص معنی منسلک کر کے اُن کو نشانیاں بنانا پڑتا۔ وہ لکھتا ہے: "جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اگر خدا نے خود انسان کو زبان نہ دی ہوتی تو وہ کبھی اُسے ایجاد نہ کر سکتا، وہ دراصل زبان کی اصل حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھتے۔ وہ ہمیشہ مادہ اور صورت کو خلط ملط کرتے ہیں۔ فرض کیجئے خدا نے انسان کو ایک مکمل تیار شدہ زبان دے دی ہوتی، ایسی زبان، جس میں ہر خیال کے اظہار کے لئے موزوں الفاظ اور علامات ہوتیں، تب بھی انسان کو لازماً ہر نشان کو اُس کا مخصوص مفہوم دینا پڑتا۔ دوسرے لفظوں میں اُسے حقیقی نشان بنانا پڑتا۔ ایسا نشان، جو کسی باشعور ہستی کی نیت اور مقصد کو ادا کرے۔ بالکل اُسی طرح، جیسے بچہ اپنی پہلی آوازوں کو، جو فطرت نے اُسے دی ہیں، حقیقی نشان بناتا ہے، جب وہ اُنہیں مصیبت کی علامت کے طور پر استعمال کرتا ہے"۔

اِس طرح مین ڈی بیران کے نزدیک "نفسیاتی مسئلے کی اصل مشکل یہ ہے کہ یہ طے کیا جائے کہ پہلی زبان کے قیام میں کون سی صلاحیتیں شریک ہوئیں۔ یہ مشکل ویسی ہی رہتی ہے، چاہے زبان کی صورت اور مواد خدا نے دیئے ہوں یا انسان نے خود بنائے ہوں۔ یا خیالات و جذبات نے اُنہیں تجویز کیا ہو"۔

یہاں مسئلہ بدل جاتا ہے۔ ڈی بونالڈ کے لئے سوال یہ تھا کہ انسان زبان کیسے ایجاد کر سکا؟ جبکہ مین ڈی بیران کے نزدیک اصل سوال یہ ہے کہ زبان چاہے خدا نے دی ہو یا انسان نے بنائی ہو، بہر حال کون سی اندرونی صلاحیتیں اُس کی تشکیل میں شریک تھیں۔ یہ بات بظاہر متناقض لگتی ہے کہ اگر زبان خدا کی طرف سے دی گئی تھی تو پھر اِس کی تشکیل کے لئے صلاحیتوں کی کیا ضرورت تھی؟ لیکن حقیقت میں یہی مین ڈی بیران کا نظریہ ہے۔ لفظ صرف اُس وقت نشان بنتا ہے، جب وہ ارادی طور پر ادا کیا جائے۔ انسان زبان کو صرف اُسی وقت اپنا بناتا ہے، جب وہ خود اُسے دوبارہ تشکیل دیتا ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ جب انسان زبان کو وصول کرتا ہے تو وہ دراصل خود اُسے اپنے آپ کو دیتا ہے۔

کلام، جدوجہد (effort) کی طرح انسانی زندگی کا بنیادی مظہر ہے۔ انسان بولتا ہے، کیونکہ وہ محض منفعل (passive) نہیں ہے۔ بلکہ فعال ہے اور عمل کرتے وقت اپنے ارادے اور قوت کو بطور ایک علیٰحدہ حقیقت کے محسوس کرتا ہے۔ مین دے بیران کہتا ہے: "جانور، جو ہماری طرح بولنے کے لئے بنے ہوئے ہیں، ہمیشہ خاموش کیوں رہتے ہیں؟ یہ سوال اُن لوگوں کے لئے مشکل ہے، جو انسانی عقل کی تمام صلاحیتوں کو صرف حسی تجربے سے اخذ کرتے ہیں۔ لیکن ہماری تھیوری کے مطابق یہ سوال خود بخود حل ہو جاتا ہے۔ جانور نہیں بولتے کیونکہ وہ نہیں سوچتے۔ دوسرے لفظوں میں وہ "شخص" نہیں ہیں۔ اُن کے پاس کوئی آزاد فعالیت نہیں، جو حسیات سے الگ ہو۔ چونکہ اُن کے پاس یہ احساس یا تصور نہیں کہ "موضوع" اپنی صفت سے الگ ہے یا "عِلّت" اپنے "معلول" سے الگ ہے۔ اِس لئے وہ ابتدائی ترین فیصلے تک نہیں پہنچ سکتے، جو باقی تمام فیصلوں کی بنیاد ہے۔ اِسی لئے وہ لفظ "میں" یا فعل "ہے" کو کوئی معنی نہیں دے سکتے"۔

زبان کے حصول کے لئے انسان کے مراحل:

تو پھر وہ کون سے تدریجی افعال ہیں، جو انسان کو زبان حاصل کرنے کے لئے انجام دینے پڑتے ہیں؟ سب سے پہلے بچے کو اپنے آپ کو سمجھنا سیکھنا چاہیے، یعنی اشارے یا نشان (sign) کے تصور کو پیدا کرنا۔

"فطرت نومولود بچوں کو پیدائش کے وقت کچھ جبلّی علامتیں دیتی ہے، جو اُن کی ضروریات کے اظہار کے لیے موزوں ہوتی ہیں۔ یہ نشانیاں خود اُس حسّاس مخلوق کے لیے کچھ معنی نہیں رکھتیں، جو اُن سے ناآشنا ہے۔ یہ حقیقی نشانیاں صرف دایہ یا ماں کے لیے ہیں، جو اُنہیں سنتی اور سمجھتی ہے۔ لیکن اِن اولین نشانیوں کو خود اُس بچے کے لئے کوئی مطلب رکھنے کے قابل ہونے سے پہلے، اُسے اُنہیں دوبارہ اپنی سرگرمی سے قائم کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اُسے خود اُن نشانیوں کو معنی دینا پڑتا ہے۔ جانوروں جیسی زندگی سے عقلی یا فعال زندگی کی طرف انتقال بچے میں اُس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب وہ اپنی چیخ یا تکلیف کے اولین رونے کو بلانے کی علامت میں بدل دیتا ہے، تاکہ اپنی ماں یا دایہ کو اپنی طرف متوجہ کرے، اپنی پوزیشن بدلوائے، وغیرہ۔ یہ پہلی تبدیلی نہایت قابلِ ذکر ہے۔ یہی پہلا انسانی عمل ہے، یہی زبان کی اولین اور حقیقی بنیاد ہے"۔

لہٰذا سب سے پہلے عقل اور ارادہ درکار ہیں، جو حرکات اور آوازوں کو اشارے میں بدل دیں۔ اِس کے لیے ایک ایسا وجود ہونا چاہیے، جو اپنے آپ کو اپنی کیفیتوں سے ممتاز کر سکے اور اپنی سرگرمی پر قابو پا سکے۔ پھر زبان قدرتی نشانیوں اور صَوتی مشابہت (onomatopoeia) کے پھیلاؤ کے ذریعے ترقی کرتی ہے۔ انسان مزید اِس لیے بھی کلام کے لئے موزوں ہے کہ اُس کے سمعی اور صوتی اعضاء کا باہمی تعلق قائم ہے: "وہ آوازیں، جو کان تک پہنچتی ہیں اور پھر دماغی مرکز تک جاتی ہیں، نہ

صرف سماعتی عضلات پر اثر ڈالتی ہیں، بلکہ ساتھ ہی ساتھ صوتی عضو پر بھی اثر انداز ہوتی ہیں، جو اُنہیں دہراتا، نقل کرتا اور منعکس کرتا ہے۔ یوں گویا انسان خود اپنی بازگشت (echo) ہے۔ کان بیرونی آواز اور اندرونی منعکس آواز دونوں کو سنتا ہے"۔

ہمارے صوتی اعضا فوراً دوسروں کی آوازوں سے حاصل شدہ تاثرات سے جُڑ جاتے ہیں۔ اِسی لیے زبان میں ایک طرح کی چھوت ہے، یہ فطری طور پر دوسروں تک پہنچتی اور پھیلتی ہے۔ آخرکار ہم وہ آوازیں بھی رضاکارانہ طور پر دہراتے ہیں، جو ہمیں یاد رہتی ہیں۔ یہی ذاتی کلام ہے۔

چنانچہ مین ڈی بیران زبان کو سرگرمی کی ایک شکل مانتا ہے۔ اُس کے نزدیک زبان اُتنی ہی ضروری ہے، جتنی اِرادی کوشش (voluntary effort) شخصیت کے شعور کے لئے۔ "جہاں کوئی رضاکارانہ نشان نہیں، وہاں کوئی حقیقی خیال بھی نہیں"۔

یہ مانا جاسکتا ہے کہ ڈی بونالڈ بجا کہتا ہے کہ تمام خیالات، حتیٰ کہ "انا" (ego) کا تصور بھی کسی نہ کسی زبان کا محتاج ہے اور زبان دراصل محض آوازوں کی لڑی نہیں، بلکہ ایک رضاکارانہ عضلاتی حرکت ہے۔ اِس طرح مین ڈی بیران کے نزدیک زبان محض حرکات کی ایک سلسلہ ہے، اور اِس کی تشکیل بھی عقل کی طرح سرگرمی اور اُس کے قوانین پر موقوف ہے۔

زبان کے متعلق جدید تحقیقات کا نتیجہ: تقابلی لسانیات اور طبیعیاتی نظریہ قدرتی اشارات:

ہمارے زمانے میں زبان کے مسئلے، (اِس کے ماخذ اور اِس کا فکر سے تعلق) کو دو بڑی پیش رفتوں نے دوبارہ زندہ کیا ہے۔ مثلاً؛

1۔ تقابلی لسانیات (Comparative Philology) کی ترقی، اور

2۔ اظہار، چہرہ شناسی (physiognomy) اور حرکات یا مجموعی طور پر قدرتی اشارات (natural signs) کے طبیعیاتی نظریے نے۔

اِن تحقیقات کا نتیجہ یہ نکلا کہ اٹھارہویں صدی کے پرانے مفروضے ناکافی ثابت ہوئے۔ یہ طے ہوا کہ زبان نہ تو محض غور و فکر کی پیداوار ہے اور نہ عام معنوں میں ایک انسانی ایجاد۔ مزید یہ کہ زبان کے بارے میں دو متضاد نظریے (اوّل: زبان ایک انسانی معاہدہ یا ادارہ ہے، اور دوم: زبان کا فطری ماخذ ہے) اب ایک ہی جامع نظریے میں ملا دیئے گئے، جو زیادہ حقائق سے ہم آہنگ تھا۔

زبان کی سائنس، جس کا طریقہ کار لیبنیز (Leibnitz) نے فراہم کیا اور نقشہ کھینچا تھا، اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں عظیم ترقی کو پہنچی۔ 1787ء میں مشہور برطانوی ماہرِ مشرقیات ولیم جونز (William Jones)

نے سنسکرت، یونانی اور لاطینی کے درمیان رشتہ ظاہر کیا۔ 1808ء میں فریڈرک شلیگل (F. Schlegel) نے اپنی تصنیف "Essay on the Language and Wisdom of the Hindoos" میں تقابلی طریقہ استعمال کیا اور ہندوستان، فارس، یونان، اٹلی اور جرمنی کی زبانوں کو ایک گروہ میں ملا کر اُسے "ہندوجرمن" (Indo-Germanic) زبانیں کہا۔

1816ء میں فرانسس بوپ (Francis Bopp) نے اپنی کتاب "System of Conjugation of the Sanscrit Tongue" شائع کی، جس میں سنسکرت کے صَرفی نظام کا تقابل یونانی، لاطینی، فارسی اور جرمن کے ساتھ کیا۔ یہ پہلا سائنسی تقابل تھا۔ بعد ازاں 1833ء سے 1852ء تک اُس نے اپنی مشہور کتاب "Comparative Grammar" شائع کی، جس میں سنسکرت، زند، یونانی، لاطینی، لیتھونیائی، سلاوی، گوتھک اور جرمن زبانوں کا موازنہ کیا۔ اِس دوران ولہلم ہمبولٹ (W. Humboldt)، جیکب گرِم (Jacob Grimm)، یوجین برنوف (Eugène Burnouf)، (Studies on the Ancient Language of Persia) وغیرہ نے تجرباتی لسانیات کی بنیاد مضبوط کی۔

اِن تحقیقات کا نتیجہ یہ نکلا کہ زبانوں کی ایک نسلی درجہ بندی (genealogical classification) سامنے آئی۔ معلوم تھا کہ لاطینی سے اطالوی، ہسپانوی، پرتگالی، فرانسیسی، ولاشیائی (Wallachian) اور رومانیائی (Roumanian) زبانیں پیدا ہوئیں۔ اب یہ بھی ثابت ہوا کہ لاطینی، یونانی، کلٹی، ٹیوٹونک، سلاوی، اور ہندوستان و فارس کی قدیم بولیاں سب ایک ہی "قدیم ماں زبان" کی اولاد ہیں، جو پورے ہندویورپی خاندان کی مشترکہ اصل ہے۔ اِسی تقابلی طریقہ سے سامی خاندان (عبرانی، کلدانی، عربی وغیرہ) کو بھی دریافت کیا گیا اور ایک تورانی خاندان (ایشیائی خانہ بدوش اقوام، تبت وغیرہ کی زبانیں) کا وجود بعض لسانیات دانوں نے تسلیم کیا، اگرچہ بعض نے اِس کی تردید کی۔

جب زبانوں کے باہمی رشتے کو ثابت کیا جا رہا تھا، تو اِس کے ساتھ ہی اُن قوانینِ تغیّر (laws of derivation) کا بھی مطالعہ کیا گیا، جن کے ذریعے اصل زبان اپنی شکل بدل کر اکثر اِتنی ناقابلِ شناخت ہو جاتی ہے کہ پہلی حالت کا اندازہ مشکل ہو جاتا ہے۔ یہ بات ظاہر کی گئی کہ یہ تغیّر طے شدہ قوانین کے مطابق واقع ہوتا ہے، اور جنہیں استعمال کرنے کے وقت انسان خود اِس سے بے خبر ہوتا ہے۔ آج ماہرینِ لسانیات نے محنت، تجزیے اور باہمی تقابل سے اُن قوانین کو دریافت کیا ہے۔

میکس ملر کہتا ہے: "آوازوں (phonetic) میں تبدیلی اور بولیوں (dialectic) میں تبدیلی کے درمیان یہ فرق ہے کہ پہلی کو سخت اور قطعی قوانین کے تحت لایا جا سکتا ہے، جب کہ دوسری کو یا تو بالکل نہیں یا پھر اِس قطعیت کے ساتھ نہیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ جدید رومانیائی زبانیں لاطینی سے کیسے اُبھریں، تو ہم نہ صرف ایک عمومی رجحان کو سمجھ سکتے ہیں کہ الفاظ کو آسان بنانے کی کوشش کی گئی، بلکہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہر رومانوی بولی میں ایک خاص رُجحان اور قوانین کام کر رہے ہیں۔ یہ قوانین اِتنے سخت ہیں کہ ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ صرف فرانسیسی میں (کسی اَور رومانوی زبان میں نہیں) لاطینی لفظ

"patrem" لازمی طور پر بدل کر موجودہ "père" بن گیا۔ یہ تبدیلیاں آہستہ آہستہ مگر لازمی طور پر وقوع پذیر ہوتی ہیں، اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ یہ انسان کی آزاد ارادے کے اختیار سے بالکل باہر ہیں"۔

یوں تقابلی لسانیات نے یہ ثابت کر دیا کہ زبانیں ایسے ہی طبعی قوانین کے مطابق بدلتی ہیں، جن سے وہ لوگ خود بے خبر ہوتے ہیں، جو اُن قوانین کے مطابق عمل کر رہے ہوتے ہیں۔ اِس طرح اٹھارویں صدی کا پرانا مفروضہ (hypothesis) بالکل منہدم ہو گیا۔ اب کسی قسم کے معاہدے یا کنونشن کی بات ناقابلِ قبول ہے۔ زبانیں دراصل قدرتی مظاہر ہیں، جیتی جاگتی چیزیں ہیں، جو زندگی کے قوانین کی اطاعت کرتی ہیں۔

ارنسٹ رینان اِس پر لکھتا ہے: "قدیم ماہرینِ لسانیات کی طرح مصنوعی اور سطحی مشابہتوں پر مبنی تحقیق کرنے کے بجائے آج زبان کو ایک جاندار کُلیت (organic whole) سمجھا جاتا ہے، جس کی اپنی زندگی ہے۔ اِس زندگی کے قوانین تلاش کیے جاتے ہیں، اور یہ دریافت ہوا ہے کہ زبانوں کے ہر خاندان کی شاخیں ہیں، جو یکساں قوانین کی پیروی کرتی ہیں۔ جب تک ہر زبان کو ایک غیر جاندار مجموعہ سمجھا جاتا رہا، جس کی تشکیل پر کوئی اندرونی منطق کارفرما تھی، اُس وقت تک زبان کے ماخذ کے مسئلے کا حل محض خام اور سطحی رہا" (Origine du Langage, ص86–87)۔

اُن لسانیات دانوں میں، جنھوں نے زبان کے فلسفیانہ مسئلے کے حل میں نئی تحقیقات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی، میکس ملر اور رینان نے سب سے زیادہ زور اس بات پر دیا کہ زبان کو کسی انسانی کنونشن یا معاہدے کا نتیجہ نہیں سمجھا جا سکتا۔

میکس ملر: زبان کے بنیادی عناصر: عمومی اور مجرد جڑیں (Roots):

میکس ملر کے نزدیک تقابلی لسانیات کو طبعی علوم میں شمار کیا جانا چاہیے۔ زبان کوئی ایجاد نہیں، جیسے مصوری، فنِ تعمیر، تحریر یا طباعت کو ہم ایجاد کہتے ہیں۔ زبان دیگر قدرتی مظاہر کی طرح ایک ارتقائی عمل رکھتی ہے، اِس کی تاریخ سے زیادہ ایک نمو (development) ہے۔

وہ کہتا ہے: "اگرچہ زبان میں مسلسل تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے، مگر کسی انسان کے اختیار میں یہ نہیں کہ وہ اِس تبدیلی کو پیدا کرے یا روک سکے۔ یہ ایسا ہی ہے، جیسے ہم اپنے خون کی گردش کو بدلنے یا اپنے قد میں ایک بالشت کا اضافہ کرنے کی کوشش کریں۔ جس طرح یہ ناممکن ہے، اُسی طرح زبان کے قوانین کو بدلنا یا اپنی مرضی سے نئے الفاظ پیدا کرنا بھی ناممکن ہے" (Science of Language, باب II)۔

لہٰذا اٹھارویں صدی کی یہ تھیوری بالکل ناقابلِ قبول ہے کہ پہلا انسان بالکل تنہا رہ کر خاموشی کی حالت سے نکلتا اور اپنے ذہن میں پیدا ہونے والے ہر نئے تصور کے لیے خود سے الفاظ ایجاد کر لیتا۔ اس سے یہ حقیقت نظر انداز ہو جاتی ہے کہ

انسان محض اپنی طاقت سے نطق کی صلاحیت حاصل نہیں کر سکتا، اور جہاں تک ہمارا تجربہ ہے، یہی وہ صلاحیت ہے، جو انسان کو حیوان اور خاموش مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے(.Ibid باب XIV)۔ نہ ہی زبان کو الٰہی مکاشفہ (divine revelation) قرار دینا حقیقت کی بہتر وضاحت کرتا ہے۔

میکس ملر کہتا ہے: "وہ علمائے الٰہیات، جو زبان کے الوہی ماخذ کے قائل ہیں، خطرناک تجسیم (anthropomorphism) میں مبتلا ہو جاتے ہیں، جب وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ خدا نے گویا ایک لغت اور صرف و نحو تیار کی اور پہلے انسان کو اُسی طرح سکھائی، جس طرح کوئی اُستاد بہروں اور گونگوں کو پڑھاتا ہے۔ وہ یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اُن کی ساری باتیں مان بھی لی جائیں تو زیادہ سے زیادہ یہ سمجھایا جا سکتا ہے کہ پہلا انسان زبان کیسے سیکھ گیا، بشرطیکہ ایک تیار شدہ زبان پہلے سے موجود ہو۔ لیکن وہ یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ زبان خود کیسے بنی۔ یہ راز پھر بھی ویسا ہی باقی رہتا ہے، جیسا پہلے تھا(.Ibid لیکچر IX، ص 331، پہلی سیریز)۔

تو پھر تقابلی لسانیات ہمیں کیا بتاتی ہے؟:

کسی بھی زبان یا خاندانِ زبان میں وہ حصہ، جو مزید کسی سادہ تر یا قدیم تر صورت میں تحلیل نہیں ہو سکتا، اُسے جڑ یا اصل (root) کہا جاتا ہے۔ آریائی اور سامی زبانوں کی تحقیق کے نتیجے میں چار پانچ سو ایسے یک رُکنی (monosyllabic) اصول دریافت ہوئے ہیں، جو نا قابلِ تحلیل اور بنیادی عناصر ہیں۔ مثلاً؛

آر(Ar):ہل چلانا

آئی(I):جانا

اڈ(Ad):کھانا

ڈا(Da):دینا، وغیرہ۔

یہ جڑیں دراصل کیا ہیں؟اِس پر دو نظریات پیش کیے گئے؛

1۔ قدرتی آوازوں کی نقالی(Onomatopoeia)

2۔ جذباتی چیخ یا فریاد(Interjection)

لیکن تقابلی لسانیات کے نتائج اِن دونوں سے میل نہیں کھاتے۔ کیونکہ جڑیں نہ تو محض آوازوں کی نقالی ہیں اور نہ ہی صرف جذباتی چیخیں۔ اکثر اوقات جب ہمیں کسی لفظ میں فطری ہم آہنگی نظر آتی ہے، تو تحقیق بتا دیتی ہے کہ وہ براہِ راست

قدرتی آواز کی نقالی سے نہیں بنا۔ لہٰذا ایک اَور حل تلاش کرنا ضروری ہے، جو بظاہر کم سادہ نظر آتا ہے مگر زیادہ فلسفیانہ ہے، اور جو لسانیات کے سائنسی نتائج سے ہم آہنگ ہے۔

انسان کو جانوروں سے ممتاز کرنے والی دو صلاحیتیں ہیں؛

1۔ کلام(speech)، اور

2۔ عمومیت / تجرید(power of generalization)

تقابلی لسانیات نے یہ ثابت کیا کہ زبان کی جڑیں دراصل عمومی تصورات(general ideas) کا اظہار کرتی ہیں۔ اِس لیے بولنا اور عمومیت پیدا کرنا حقیقت میں ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔

ایڈم اسمتھ(Adam Smith) نے کہا کہ تمام نام اصل میں انفرادی نام تھے۔ لیبنیز(Leibnitz) نے اِس کے برعکس کہا کہ وہ سب اسمائے عام تھے۔ دونوں ایک لحاظ سے درست تھے۔ ایڈم اسمتھ بالکل بجا طور پر یہ بات کہہ سکتا تھا کہ یہ نام "cavea" یا "caverna" جب پہلی بار دیا گیا تو کسی ایک خاص غار کے لیے بولا گیا، اور بعد میں دوسرے غاروں پر بھی اِس کا اطلاق ہونے لگا۔ لیکن لیبنیز بھی اُتنا ہی درست تھا، جب وہ یہ کہتا تھا کہ حتیٰ کہ پہلے غار کو "cavea" کہنے کے لیے بھی لازمی تھا کہ ذہن میں "کھوکھلے پن" کا عمومی تصور پہلے سے موجود ہو اور اُس کا صوتی اظہار "cav" کی صورت میں ہو چکا ہو۔ تمام اِسموں کا معاملہ یہی ہے۔ وہ سب کسی شے کی بہت سی صفات میں سے کسی ایک صفت کا اظہار کرتے ہیں، اور وہ صفت، خواہ وہ کوئی عمل ہو یا کوئی کیفیت، لازمی طور پر ایک عمومی تصور ہی ہوتی ہے۔ جو لفظ یوں وجود میں آیا، وہ اگرچہ ابتدا میں صرف ایک ہی چیز کے لیے بولا گیا، لیکن بلاشبہ جلد ہی اُس ساری جماعت پر لاگو ہو گیا، جس سے وہ چیز تعلق رکھتی تھی(ایضاً، باب 14)۔

پس زبان کی تشکیل میں درج ذیل مراحل ہیں؛

1۔ ہم عمومی تصورات(مثلاً: "کھوکھلا" یا "cavea") جاننے سے آغاز کرتے ہیں۔

2۔ دوسرے مرحلے میں، اِنہی عمومی تصورات کی مدد سے ہم مخصوص چیزوں کو جاننے اور اُن کا نام رکھنے کے قابل ہوتے ہیں، جیسے "cav" سے "cavea"۔

3۔ آخر میں وہ اشیاء، جو یوں جانی اور نام دی گئیں، پوری جماعتوں کی نمائندگی کرنے لگتی ہیں اور اُن کے نام ذاتی سے عام(appellative) بن جاتے ہیں۔

میکس مُلر(Max Müller) کے نظریے میں دشواری یہ ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ آواز(sound) خیال(thought) سے کس طرح جڑی ہوئی ہے۔ الفاظ اور تصورات میں کیا تعلق ہے؟ مثلاً "ga" کی جڑ اور "جانے" (to go) کے عمل میں کیا ربط ہے؟ یہاں ہم وہ چیز نہیں دیکھ پاتے، جو نظریۂ صوتیات(onomatopoeic theory) میں دکھائی دیتی ہے

کہ انسان کو کس چیز نے سوچ سے اُس علامت تک پہنچایا، جو اُسے ظاہر کرتی ہے۔ میکس ملر کا جواب صرف اپنے ہی نظریے کی پھر سے توثیق ہے: عمومی تصور خود بخود لفظ کو جنم دیتا اور اُسے تجویز کرتا ہے۔ یہ ذہن کا ایک بنیادی قانون ہے۔

وہ کہتا ہے: "چار سو یا پانچ سو جڑیں (roots) جو مختلف لسانی خاندانوں میں بطورِ بنیادی اجزاء باقی ہیں، نہ تو جذباتی چیخیں ہیں، نہ ہی تقلیدی آوازیں۔ یہ صوتی نمونے ہیں، جو انسانی فطرت میں مضمر ایک قوت سے پیدا ہوئے ہیں۔ کائنات کی تقریباً ہر چیز میں یہ قانون پایا جاتا ہے کہ جب کسی چیز پر ضرب لگتی ہے تو وہ بجتی ہے۔ ہر مادہ اپنی مخصوص صدا رکھتا ہے۔ انسان کا حال بھی ایسا ہی تھا۔ انسان اپنی ابتدائی اور کامل حالت میں صرف جانوروں کی طرح اپنی کیفیات کو چیخوں سے اور اپنے ادراکات کو اصواتی تقلید سے ظاہر کرنے پر قادر نہ تھا۔ بلکہ وہ اپنے عقلی تصورات کو زیادہ مربوط آوازوں میں بھی ادا کر سکتا تھا۔ یہ صلاحیت اُس کی اپنی ایجاد نہیں تھی۔ یہ ایک جبلّت تھی، ذہن کی جبلّت، جو کسی اَور جبلّت کی طرح ہی ناگزیر تھی۔ جہاں تک زبان اِس جبلّت کی پیداوار ہے، یہ فطرت کے دائرے میں آتی ہے" (لیکچر IX، پہلی سیریز)۔

یوں میکس ملر کے نظریے کو دو نکات میں سمیٹا جا سکتا ہے؛

1۔ زبان فطرت کی پیداوار ہے۔

2۔ انسان ایک طرح کی جبلّت کے تحت بولتا ہے، اور اِس جبلّت میں لازمی طور پر دو مراحل شامل ہیں: اوّل، "عمومی تصورات کی تشکیل"، اور دوم، "اُن کے اظہار کے لیے الفاظ کی تخلیق"۔

یہ دوسرا نکتہ پوری طرح اِس حقیقت پر مبنی ہے کہ لسانی تجزیے نے ہر زبان یا زبانوں کے ہر خاندان کے تمام اصلی مواد کو چار یا پانچ سو مجرد اور عمومی جڑوں تک محدود کر دیا ہے۔ لیکن ایم۔ میشیل بریال (M. Michel Bréal, Mélanges de Mythologie et de Linguistique, 1878) نے ثابت کیا کہ یہ جڑیں کسی پہلی زبان کے بنیادی عناصر نہیں سمجھی جا سکتیں۔ بلکہ یہ اصل میں پرانے اسماء (substantives) کی باقیات ہیں، جو شروع میں عینی الفاظ تھے۔ لیکن فعل کی شکل اختیار کرتے ہوئے رفتہ رفتہ مجرد معنی لینے لگے۔ اِس طرح تقابلی مطالعے سے حاصل ہونے والی یہ مجرد یک ہجائی جڑیں ہمیں انسان کی پہلی زبان کے بارے میں کچھ نہیں بتا سکتیں۔

ای رینان (E. Renan): زبان غور و فکر کا نتیجہ نہیں، بلکہ ایک خود بخود پیداوار ہے:

ای رینان کا خیال ہے کہ انسانوں نے ابتدا میں عمومی تصورات قائم نہیں کیے تھے اور نہ ہی پہلے الفاظ مجرد یک ہجائی تھے۔ وہ زبان کی تشکیل میں بنیادی کردار اصواتی تقلید (onomatopoeia) اور تشبیہی استعارہ (analogical

metaphor) کو دیتا ہے۔ تاہم وہ یہ بھی مانتا ہے کہ عقل (reason) اگرچہ ابھی اپنے شعورِ ذات تک نہیں پہنچی تھی، پھر بھی زبان کی پہلی تخلیق میں سرگرم حصہ دار رہی۔

اِس کی رائے میں ترکیب (synthesis)، پیچیدگی، شکلوں کی کثرت، غیر تعینیت، بے انتہا تنوع، اور قابو سے باہر آزادی، یہ سب پہلی انسانی زبان کی امتیازی خصوصیات ہونی چاہئیں۔ لیکن میکس ملر کی طرح وہ بھی اِس بات کو نہیں مانتا کہ زبان ٹھنڈے دماغ سے، سوچ سمجھ کر، کسی معاہدے یا قرارداد کے نتیجے میں ایجاد کی گئی تھی۔ وہ کہتا ہے: "اگر کلام نہ تو باہر سے دیا گیا کوئی عطیہ ہے اور نہ ہی آہستہ آہستہ وجود میں آنے والی کوئی مشینی ایجاد، تو پھر صرف ایک ہی امکان باقی رہ جاتا ہے۔ وہ یہ کہ اِس کی تخلیق انسانی صلاحیتوں کی خود بخود اور مشترکہ سرگرمی سے منسوب کی جائے۔ اپنی سوچوں اور جذبات کو باہر ظاہر کرنے کی حاجت انسان میں فطری ہے۔ وہ اپنی تمام سوچوں کو اندرونی اور بیرونی طور پر ظاہر کرتا ہے، اور خیالات کے اظہار کے لیے آوازوں کے استعمال میں کچھ بھی من مانی یا غیر فطری نہیں ہے۔ انسان نے نہ تو موزونیت یا سہولت کی خاطر اور نہ ہی جانوروں کی نقل کے طور پر زبان کو اپنے خیالات کے اظہار اور ترسیل کا وسیلہ بنایا، بلکہ اِس لیے کہ زبان اُس کی فطرت میں شامل ہے، چاہے اپنی پیداوار کی حیثیت سے ہو یا اپنے معنوی اظہاریت کے حوالے سے۔ اگر ہم جانوروں کی چیخوں کو اُن کی اصلیت کا ثبوت مانتے ہیں تو پھر انسان کی گفتار کو اُس کی اصلیت ماننے کا انکار کیوں کریں؟" (Origine du Langage, ص 90)۔

انسان فطرتاً ایک بولنے والا وجود ہے، جس طرح وہ فطرتاً ایک سوچنے والا وجود ہے۔ زبان کو کوئی شعوری آغاز دینا اُتنا ہی غیر فلسفیانہ ہے، جتنا کہ فکر کو۔ زبانوں کا موازنہ ہمیں عظیم تخلیقاتِ فن سے کرنا چاہیے۔ یا اِس سے بھی بہتر کہ پرانے عوامی منظومات سے۔ مثلاً بڑے بڑے گمنام رزمیہ اشعار سے کرنا چاہیے۔ اِن دور دراز زمانوں میں کسی ایک خاندان یا کسی ایک فرد کا عمل فیصلہ کن ثابت ہو سکتا ہے، لیکن اِس کی وجہ یہ تھی کہ اُس خاندان یا فرد میں دراصل ساری قوم کی روح کارفرما تھی۔

"شعور کے خود بخود افعال کا اصل مصنف انسانی فطرت ہے۔ یا اگر آپ ماننا چاہیں تو ایک ایسا سبب ہے، جو فطرت سے بالاتر ہے۔ جب ہم اِس نکتے تک پہنچ جاتے ہیں تو پھر کوئی فرق نہیں رہتا کہ ہم اُس کا سبب خدا کو مانیں یا انسان کو۔ جو کچھ خود بخود ہے، وہ بیک وقت انسانی بھی ہے اور الٰہی بھی۔ یہی بات ہمیں اُن آراء میں تطبیق کا ذریعہ فراہم کرتی ہے، جو متضاد نہیں بلکہ صرف نامکمل ہیں" (ایضاً، ص 94)۔

زبان ایک انسانی لیکن غیر شخصی پیداوار ہے۔ یہ فکر کی نمو ہے۔ فکر کا مرئی اظہار ہے، یعنی "انسانوں کی پوری باطنیت کی زندہ تخلیق" (شلیگل)۔ زبانوں کی پیدائش اور ارتقا کو سمجھنے کے لیے ہمیں ہمیشہ زندگی کے تصور کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ ایک بیج بویا جاتا ہے، جس میں بالقوۃ وہ سب کچھ موجود ہوتا ہے، جو ایک دن اُس جاندار میں بالفعل ظاہر ہوگا۔ جڑ نشو و نما پاتی ہے، اعضا الگ ہوتے ہیں، افعال جداگانہ پہچانے جاتے ہیں۔ لیکن بیج ہی میں وہ قانون موجود ہوتا ہے، وہ صورت اور وہ نمونہ، جس ارتقا کے مطابق نمو ہونے والی تھی۔ بالکل اِسی طرح "زبانوں کے مختلف نظام محض تدریجی تراکیب سے پیدا نہیں ہوئے۔

جیسے فطرت کے جاندار اپنی پہلی نمود سے ہی اپنے تمام بنیادی عناصر کے ساتھ آتے ہیں، ویسے ہی زبان بھی اپنی پہلی نمود ہی سے اپنے تمام بنیادی اجزاء کے ساتھ ظاہر ہوئی۔ زبانوں کا موازنہ بلّور (Crystal) سے نہیں کیا جا سکتا، جو مرکز کے گرد اجتماع سے بنتا ہے۔ بلکہ ایک بیج سے کیا جانا چاہئے، جو اپنی اندرونی قوت اور اپنے اجزاء کی باطنی ضرورت سے نمو پاتا ہے" (ایضاً، ص100-101)۔

اِس معنی میں کہا جا سکتا ہے کہ ہر زبان کا خاندان "ایک ہی جھٹکے میں" تخلیق ہوا۔ یعنی یہ ہر قوم کے تخلیقی جوہر سے یکبارگی ظاہر ہوا، بغیر کسی کوشش اور بغیر کسی ابتدائی تلاش کے۔ "ایک اصلی بصیرت نے ہر قوم پر اُس کی زبان کا عمومی سانچہ منکشف کیا، اور وہ عظیم معاہدہ، جسے اُسے اپنی فکر کے ساتھ ہمیشہ کے لیے باندھنا تھا" (ایضاً، ص20)۔

فطری علامتوں کے لئے فزیالوجیکل نظریہ: چارلس بیل، چارلس ڈارون:

فزیالوجی نے تقابلی لسانیات کی طرح مسئلۂ زبان کے حل کے لیے نئے شواہد فراہم کیے ہیں۔ کیونکہ اُس نے فطری علامتوں کی پیدائش اور اُن کے معنی کی وضاحت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اشارے اور چہرے کے تاثرات جذبات اور کیفیات کو ظاہر کرنے لگے تو یہ کس طرح ہوا؟

چارلس بیل کہتا ہے کہ وہ اعضا، جو اظہارِ جذبات کے لیے استعمال ہوتے ہیں، ابتدا ہی سے زندگی کے دونوں درجوں کے افعال کے لیے استعمال ہوتے ہیں، حیاتیاتی (organic) زندگی کے لیے بھی اور تعلقاتی (relational) زندگی کے لیے بھی۔ کوئی ایسا اشارہ، جو کسی جذبے کو ظاہر کرتا ہے، دراصل ایک عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک ایسے عمل کا، جو اُس جذبے سے نجات پانے کے لیے یا پھر اگر وہ خوشگوار ہو تو اُسے طول دینے کے لیے ناگزیر ہوتا ہے۔ اِس طرح کوئی علامت یا اظہار دراصل ایک عمل کا آغاز ہے۔ یہی اصول چہرے کے تغیرات پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ یہ اِس وجہ سے ہوتے ہیں کہ کچھ مخصوص پٹھے ایسے ہوتے ہیں، جو باقی پٹھوں کی طرح جلد کے نیچے حرکت نہیں کرتے۔ بلکہ براہِ راست جلد سے جڑے ہوتے ہیں اور اُسے اپنے ساتھ کھینچتے ہیں۔ اگر چہرہ کسی خاص سکڑاؤ کے ساتھ کسی خاص جذبے یا خواہش کو ظاہر کرتا ہے، تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سکڑاؤ بالکل وہی میکانکی حالت ہے، جو اُس جذبے یا خواہش کی تسکین کے لیے درکار ہے۔ اگر غصہ ایسے منہ پھاڑنے (rictus) سے ظاہر ہوتا ہے، جو ہونٹوں کو پیچھے کھینچ کر دانتوں کو عریاں کر دیتا ہے، تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہی وہ حرکت ہے، جس سے کوئی جانور دوسرے کو پکڑنے اور دانتوں سے چیر پھاڑ کرنے کی تیاری کرتا ہے۔ بیل کے اِس نظریے کو گراشیولے (Gratiolet) نے قبول کیا اور مزید وسعت دی۔

ترجمہ: ابنِ صلیبی

ڈارون نے اپنی کتاب "Expression of the Emotions" میں چارلس بیل کے خیالات اختیار کیے، لیکن اُنہیں ایک نئے زاویے سے برتا۔ وہ بھی اِسی اصول سے شروع کرتا ہے کہ ہمارے کسی عضو کو ابتدا میں اظہار کے لیے مخصوص نہیں بنایا گیا تھا، اور یہ کہ جسم کی کچھ حرکات صرف اِس وجہ سے اندرونی کیفیت کی علامتیں بن گئیں کہ وہ ہمیشہ اُن کیفیات کے ساتھ موجود رہتی تھیں۔ اِس کے بعد وہ اظہار کے تمام مظاہر کو تین عمومی اصولوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے؛

1۔ مفید عادات سے جڑی ہوئی حرکات کا اصول (principle of serviceable associated habits)؛

2۔ تضاد کا اصول (principle of antithesis)؛

وہ حرکات جو اعصابی نظام کی بناوٹ سے پیدا ہوتی ہیں، جو ابتدا ہی سے ارادے سے آزاد اور کسی حد تک عادت سے بھی آزاد ہیں۔ مخالف حرکات کا اصول کچھ حد تک ایک مفروضہ ہے۔ ڈارون کہتا ہے کہ بعض تاثراتی حرکات کی کوئی اَور وجہ نہیں ہوتی سوائے اِس کے کہ ایک قدیم اور آفاقی میلان ہے، جو کسی جذبے کو اُس کے برعکس جذبے کے اظہار کی مخالف حرکات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ مثال کے طور پر بلی جب اپنی محبت دکھاتی ہے تو اپنے جسم کو اکڑاتی ہے، پنجوں پر سیدھی کھڑی ہوتی ہے، کمر کو اوپر کی طرف اُبھارتی ہے، دُم کو بلند کرتی ہے، کان سیدھے کھڑے کر لیتی ہے۔ یہ سب حرکات بالکل اُن حرکات کے مخالف ہیں، جو وہ اُس وقت کرتی ہے، جب کسی پر حملہ کرنے یا اپنی حفاظت کرنے کو تیار ہو۔

مفید عادات کے تعلق کا اصول دراصل چارلس بیل کے قانون کی اصل تک رسائی ہے۔ وہ حرکات، جو کسی خواہش کی تسکین یا کسی تکلیف دہ جذبے سے نجات کے لیے کارآمد تھیں، بار بار دہرائے جانے سے اِتنی پختہ عادت بن جاتی ہیں کہ ہر بار اُس خواہش یا جذبے کے لوٹنے پر پھر ظاہر ہوتی ہیں، خواہ وہ خواہش یا جذبہ کمزور درجے میں ہوں اور جب کہ اُن حرکات کی افادیت باقی نہ رہی ہو یا بہت مشکوک ہو گئی ہو۔ بہت سے فطری اشارے دراصل وہ اعمال ہیں، جنہیں ہم موروثی عادت کے طور پر شروع کر دیتے ہیں، جبکہ ہمارے آباؤ اجداد اُن کو ضرورت کے تحت انجام دیا کرتے تھے۔ مثلاً کتے اپنے بچوں کو چاٹ کر صاف کرتے ہیں۔ یہ عمل آہستہ آہستہ محبت کے جذبات سے وابستہ ہو گیا اور شفقت کے اظہار میں بدل گیا، جسے انہوں نے اپنے مالکوں اور اُن سب پر بھی لاگو کیا، جن سے وہ دوستی کرنا چاہتے تھے۔ اِسی طرح ایک انسان جب توہین برداشت کرتا ہے تو بے اختیار اِس انداز میں کھڑا ہو جاتا ہے کہ گویا مخالف پر حملہ کرنے کے لیے مناسب ہو۔ حالانکہ اُس کا ایسا کرنے کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اعصابی نظام کے محرکات کا براہِ راست اثر جسم پر پڑتا ہے۔ یہ نہ ارادے پر منحصر ہے اور نہ زیادہ تر عادت پر۔ تجربہ ظاہر کرتا ہے کہ جب بھی دماغی و شوکی نظام (cerebro-spinal system) کو تحریک ملتی ہے تو ایک خاص مقدار میں اعصابی قوت پیدا ہو کر آزاد ہو جاتی ہے۔ نتیجتاً حرکات، اشارے، مختلف چیخیں، ہنسی، تالیاں بجانا، اچھل کود کرنا ظاہر ہوتے ہیں، جو پھر خیالات کی وابستگی کے ذریعے جذبات کے اشارات یا نشانیاں بن سکتے ہیں۔ عادت کی کارکردگی اور اعصابی

زیادتی کے یہ دونوں اصول بیک وقت بھی اثرانداز ہوسکتے ہیں۔ ایک غضبناک شخص کے اشارے جزوی طور پر اعصابی قوت کے اضافے اور جزوی طور پر عادت کے اثرات سے منسوب کیے جاسکتے ہیں۔ یہ اشارے اکثر زیادہ یا کم درستی کے ساتھ مارنے کے عمل کو ظاہر کرتے ہیں۔

ریڈ، جوٗفروئے اور آڈولف گارنیے نے اشاروں کے ذریعے اظہار اور اُن کے فہم کی صلاحیت کو ہماری بنیادی و آخری صلاحیتوں میں شمار کیا تھا۔ لیکن اگر تاثراتی اشارے محض ایسے اعمال کی قدرتی حرکات ہیں تو اُن کی تخلیق کے لیے کسی خاص صلاحیت کی ضرورت نہیں۔ نہ ہی اُن کو سمجھنے کے لیے کسی الگ صلاحیت کی حاجت ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہمیں زبان کے ماخذ کے اِس طویل عرصے سے متنازعہ سوال کی کنجی مل گئی معلوم ہوتی ہے۔

یہ حقیقت کہ زبان ایک نامیاتی کُل (organic whole) ہوسکتی ہے (جیسا کہ میکس مولر اور رینان کے نظریات میں ہے)، اِس امکان کو خارج نہیں کرتی کہ اِس کی تشکیل کسی حد تک بتدریج ہوئی ہو، نہ ہی یہ اِس کے اسباب کے تجزیے کو ناممکن بناتی ہے۔

"یہ بات پہلے ہی ثابت ہوچکی تھی کہ وہ زیادہ یا کم صناعی اور وضعی اشارے، جن سے زبان کی تشکیل ہوتی ہے، اصل میں کچھ فطری اشاروں سے ماخوذ ہیں۔ اب ہم چارلس بیل کے مشاہدات کی بدولت مزید جانتے ہیں کہ یہ اشارے کیا ہیں اور بعض حالات میں اِن کی توجیہ کس طرح ممکن ہے۔ ہم زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح ہماری مرضی کے ذریعے اِن اشاروں کے استعمال کو بڑھایا جاسکتا ہے۔ اِن کو ترقی دی جاسکتی ہے، اِن میں تبدیلی کی جاسکتی ہے اور اِن سے ایک حقیقی زبان اخذ کی جاسکتی ہے۔ سانس کی حاجت اور مختلف تاثرات نومولود بچے کو چیخنے پر مجبور کرتے ہیں، جو اُسے مدد پہنچانے کا ذریعہ بنتی ہے۔ بعد میں وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ اِس چیخ کو کس طرح استعمال کیا جاسکتا ہے۔ وہ اُسے دہراتا ہے اور یوں اپنے آپ کی نقل کرتا ہے۔ یہی سب سے پہلی زبان ہے۔ یہ ابتدائی شکلِ زبان، جب بدلتی اور وسیع ہوتی ہے، اور فطرت و ارادے کے اشتراک سے، اُن الفاظ کو جنم دیتی ہے، جنہیں زبان کے الفاظ کہا جاتا ہے۔ یہ الفاظ یا تو ایک دوسرے سے ملتے ہیں یا قوانین کے مطابق بدلتے اور متروک ہوتے ہیں، جو دراصل فکر کے قوانین ہیں، اور جو مجموعی طور پر منطق (logic) کہلاتے ہیں۔ یہ الفاظ جب اِس طرح اُن قواعد کے تابع ہوتے ہیں، جو مجموعی طور پر نحو (grammar) کہلاتے ہیں، تو ایک مکمل زبان بنتی ہے۔ اِس نظریے میں ہمیں زبانوں کے ماخذ کی ایک سچی فلسفیانہ توجیہ کے ابتدائی نقوش ملتے ہیں" (ایف۔ راویسن، فرانس میں فلسفہ کی رپورٹ، انیسویں صدی، ص 217، 218)۔

نتیجہ:

زبان کے مسئلے کے یہ تمام بظاہر متضاد حل آہستہ آہستہ ایک ہی نقطے پر مرتکز ہوتے دکھائی دیتے ہیں اور غالب امکان ہے کہ یہ ایک ایسے نظریے میں ہم آہنگ ہو جائیں گے، جو اُن سب مختلف سچائیوں کو سمولے، جن سے یہ تعلق رکھتے ہیں۔ قدیم مفکرین میں ہمیں دو بڑے نظریے ملے؛

1۔ ایک کے مطابق الفاظ کا ماخذ فطری (φύσει) ہے، یعنی یہ اشیاء کی ماہیت کی تقلید کرتے ہیں۔

2۔ دوسرے کے مطابق الفاظ محض اعتباری یا وضعی (θέσει) ہیں اور اِس لیے اُن کا اُن اشیاء کی فطرت سے کوئی تعلق نہیں، جنہیں وہ ظاہر کرتے ہیں۔

دونوں نظریات میں کچھ نہ کچھ سچائی ہے۔ اب ہم کراٹیلس کی طرح یہ نہیں مانتے کہ الفاظ کا علم دراصل اشیاء کا علم ہے۔ اِس پہلو سے اُس کے مخالفین درست تھے۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ ابتدا میں الفاظ کچھ اشیاء کی مخصوص خصوصیات سے مطابقت رکھتے تھے، اور اِس سے بھی بڑھ کر اُن تاثرات سے، جنہیں ابتدائی انسان کے ذہن پر وہ اشیاء چھوڑتی تھیں۔ اِس لیے افلاطون نے "Cratylus" میں جو لفظی ماخوذات پیش کیے، وہ محض خوش فہمی نہیں، بلکہ ایک گہری بصیرت کی دلیل ہیں۔ آج ہم یہ سوال نہیں اٹھاتے کہ آیا الفاظ اشیاء کی فطرت کی تقلید کرتے ہیں یا نہیں۔ بلکہ زبان کی ابتدا پر غور کرتے وقت ہم سب سے پہلے اُس کے فکر سے تعلق کو متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم اب یہ نہیں پوچھتے کہ "کیا الفاظ کے تجزیے کے ذریعے اشیاء کو جاننا ممکن ہے؟" بلکہ یہ کہ "کیا زبان کے بغیر سوچنا ممکن ہے؟"، اور کیا زبان فکر کی پیداوار ہو سکتی ہے؟ اِس سوال کے دو جوابات دیئے گئے ہیں: پہلا یہ کہ "زبان خدائی انکشاف ہے"، اور دوسرا یہ کہ "یہ ایک انسانی معاہدہ ہے"۔

مگر تقابلی لسانیات اور فطری اشاروں کی فزیولوجی کی ترقی سے جو نظریہ ابھرا ہے، وہ موجودہ نظریات کی درستی کو بھی شامل کرتا ہے اور قدیم نظریات کی جزوی مصالحت بھی کر دیتا ہے۔ اب کوئی اِس بات سے اختلاف نہیں کرتا کہ زبان انسانی پیداوار ہے۔ دوسری طرف یہ بات بھی عام طور پر مانی جاتی ہے کہ یہ کسی معاہدے یا سمجھوتے کا نتیجہ نہیں، بلکہ فطرت کی پیداوار ہے، انسانی خودرَو تخلیق اور ابتدائی اقوام کی روح اور مزاج کا نتیجہ ہے۔

یوں ہر روز ہمیں زیادہ سبب ملتا ہے کہ زبان کو ایک زندہ شے سمجھیں اور اُس کی توضیح زندگی کے قوانین میں تلاش کریں۔ زبان کا پہلا درجہ اُس چیخ کا ارادی استعمال ہے، جو اصل میں محض ایک طرح کی غیر ارادی حرکت تھی۔ اِس کے پہلے عناصر وہ فجائیے (interjections) ہیں، جو جذبات کے زیرِ اثر نکلتے ہیں اور اُنہی کو ظاہر کرتے ہیں، اور وہ صوتی الفاظ (onomatopoeia) ہیں، جو خارجی آوازوں کی نقل کرتے ہوئے خارجی اشیاء کو ظاہر کرتے ہیں۔ اُن الفاظ کے معانی مختلف اشیاء پر دور دراز تشبیہوں اور قیاسات کے ذریعے پھیل گئے، جن کی نوعیت اور تنوع کو آج اکثر سمجھنا مشکل ہے۔ یہ عناصر تمام اقوام میں ایسے قوانین کے تحت مرتب ہوئے، جن کی منطق میں کچھ آفاقی اور انسانی پہلو ہے۔ لیکن ہر قوم کے ذوق اور ذہنی مزاج نے اُن پر اپنی مخصوص مہر ثبت کی۔

باب ہشتم

جذبات

(The Feelings)

چونکہ فلسفی زیادہ تر علم اور اخلاقیات کے مسائل میں مشغول رہے ہیں، اِس لیے اُنہوں نے جذبات اور خواہشات کے مظاہر کا علیٰحدہ مطالعہ بہت کم کیا ہے۔ اُنہوں نے اِن پر محض اخلاقیات کے تعلق سے یا کبھی کبھار علم کے نظریے کے ساتھ ضمنی گفتگو کی ہے۔ مگر وہ اِن کے ماخذ تک نہیں گئے اور نہ ہی اُس مبہم تجزیے کی تحقیق کو ضروری سمجھا، جو عام زبان میں پایا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ ہر مکتبِ فکر نے انسانی فطرت کے اِس پہلو سے وہ حقائق ہی منتخب کیے، جو اُس کے لیے خاص دلچسپی کے حامل تھے یا اُس کے نظریات کی تائید کرتے تھے، اور باقی پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا۔

پھر یہ بھی ہے کہ فکر کے طریقۂ کار کی طرف عام لوگ بالکل دھیان نہیں دیتے۔ لیکن شاذ ہی کوئی ایسا شخص ہو گا، جس نے اپنے اندر یا دوسروں میں اُن مظاہر کو کسی نہ کسی درجے میں مشاہدہ نہ کیا ہو، جن پر اکثر انسانی تقدیر کا دارومدار ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ عوام نے بھی کسی حد تک نظریات کی تشکیل میں حصہ لیا، اور ہر زبان میں ایسے مبہم الفاظ موجود ہیں، جو باوجود غیر واضح ہونے کے، بار بار محسوس کیے جانے والے جذبات کے اظہار ہیں، خواہ وہ جذبات نازک ہوں یا اُلجھے ہوئے۔

جذبات، احساسات، محبت و عداوت، خواہشات و جوشِ جذبات، یہ سب الفاظ ہیں، جن کے غیر یقینی معانی فلسفیوں کے ذوق کے مطابق بدلتے رہے ہیں۔ صرف اِس وقت ممکن ہے کہ ہم اِس موضوع کی مختلف نظریاتی تاریخ میں صحیح طور پر اپنا راستہ بنا سکیں، جب ہم اُن نظریات کو اچھی طرح سمجھیں اور اُن حقائق کو بھی مدِ نظر رکھیں، جنہیں وہ نظر انداز کر دیتے ہیں، ساتھ ہی اُن کو بھی، جنہیں وہ قبول کرتے ہیں۔

اولین فلاسفہ: فیثاغورسی، ایمپیڈوکلیز، دیمقراطیس، سقراط:

دیگر پہلوؤں کی طرح اِس معاملے میں بھی سقراط سے پہلے کے فلاسفہ کی نفسیات کچھ کمزور تھی۔ فیثاغورسیوں کے نزدیک روح ایک "عدد" تھی۔ عدد میں ایک محدود عنصر ہوتا ہے (یعنی وحدت، پیمائش اور ہم آہنگی کا اصول) اور ایک لامحدود عنصر ہوتا ہے (یعنی کثرت اور انتشار کا اصول)۔ غالب امکان ہے کہ اُن کے نزدیک "وحدت" کا اصول عقل تھا، جو خواہشات، جذبات اور اُن تمام پوشیدہ انارکی قوتوں کے برعکس تھا، جن سے روح پریشان اور متفرق ہو جاتی ہے۔ پس فیثاغورسی لوگ خاص

طور پر جذبات کے خطرناک اور حد سے بڑھ جانے والے پہلو سے متاثر تھے۔ یہ یکطرفہ نظریہ تھا، جسے ہم دیکھیں گے کہ فلسفیوں نے اکثر اختیار کیا، مثلاً رواقیوں (Stoics) نے۔

ہیراقلیطس، ایمپیڈوکلیز، دیمقراطیس، سقراط:

ہیراقلیطس (Heraclitus) روح کے منقسم ہونے کی حالت کو "کمی" (λιμός/limos) کہتا ہے، اور اِس آگ سے حاصل ہونے والی وحدت کو "زیادتی یا فراوانی" (κόρος/koros) قرار دیتا ہے۔ اُس کے مطابق کائنات اور اُس کے اجزاء کی زندگی اِن دونوں حالتوں کے درمیان اُتار چڑھاؤ کرتی رہتی ہے۔ یہاں ہم خواہشات اور میلانات کے نظریئے کی ایک ابتدائی جھلک دیکھ سکتے ہیں۔

ایمپیڈوکلیز (Empedocles) کا نظریہ زیادہ واضح اور زیادہ مکمل ہے۔ جاندار اُن ہی عناصر کے مرکب ہیں، جو کائنات کی دیگر اشیاء میں پائے جاتے ہیں۔ تمام جاندار، خواہ نباتات ہوں یا حیوانات یا انسان، اُس چیز کے خواہاں ہوتے ہیں، جو اُس آمیزش کو مکمل اور کامل کرے، جو اُن کی ہستی کا جوہر ہے۔ خواہش اُس رجحان کا نام ہے، جو ہم جنس عناصر کو جذب کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ توازن دوبارہ قائم ہو سکے۔ جو چیز اُس ہستی کی فطرت کے مطابق نہ ہو، یا اُس سے بالکل مختلف ہو، وہ نہ صرف ناپسندیدہ ہے، بلکہ اذیت و کرب کا سبب بھی ہے۔ اِس کے برعکس لذّت خواہش کی تکمیل اور توازن کی بحالی کے مترادف ہے۔ اِس طرح جذبات بھی عقل کی مانند "ہم جنس کے ہم جنس کی طرف میلان" کے اصول سے واضح کیے گئے۔

دیمقراطیس (Democritus) کے نظریات لذّت اور درد کے بارے میں اُس کی اخلاقی تعلیمات سے گہرے جڑے ہوئے ہیں۔ وہ لذّت کو نافع چیز سے ایک قرار دیتا ہے اور خوشی کو زندگی کا مقصد مانتا ہے۔ لیکن اُس کے مطابق لذّت محض جسمانی حظ نہیں، کیونکہ اُس کی "اصل" روح میں ہے: "خوشی اور بدبختی سونے یا مویشیوں پر منحصر نہیں۔ کیونکہ اصل قوّت تو روح میں رہتی ہے" (δαίμων ἐν τῇ ψυχῇ μόνος)، (فریگمنٹ نمبر I، Fragmenta Philosophorum, ایڈیشن دیدو، اور ٹکڑا 61)۔

جسمانی نعمتیں انسانی ہیں، لیکن روحانی نعمتیں الٰہی ہیں۔ سب سے بڑی بھلائی خوش دلی اور مسرت ہے۔ یعنی روح کی ایک ایسی حالت، جس میں سکون اور استقلال ہو، اور جسے نہ خوف، نہ توہم اور نہ کوئی اَور جذبہ پریشان کرے۔ وہ اِس حالت کو "euthymia" (εὐθυμία) اور "euestô" (εὐεστώ) وغیرہ جیسے مختلف ناموں سے پکارتا ہے (دیوجینیس، IX, 45)۔

اِسی وجہ سے خواہشات اور لذتوں میں اعتدال ضروری ہے: "ہماری حاجات ہماری خواہشات کے ساتھ بڑھتی ہیں۔ سیر نہ ہونا بدترین غربت ہے۔ زیادتی لذت کو درد میں بدل دیتی ہے۔ بہتر یہی ہے کہ ہمیشہ میانہ روی کو ملحوظ رکھا جائے۔ بہت زیادہ یا بہت کم، دونوں برے ہیں"۔

اِن نصائح میں جو نفسیاتی تصورات مضمر ہیں، وہ بآسانی سمجھے جاسکتے ہیں۔ ہم دیکھیں گے کہ ارسطو کے نظریہ "لذت کی درجہ بندی" اور "خوشی کی میانہ روی" پر اِن کا گہرا اثر ہے۔

سقراط (Socrates):

اخلاقی فلسفے کے مُجدّد، بلکہ بانی سقراط نے جذبات کی نفسیات کو زیادہ آگے نہیں بڑھایا۔ اُس کے لیے یہ صرف اخلاقیات کا ایک حصہ تھی۔ اُس کے نزدیک تمام انسانی عمل کا اصول خوشی کی طلب ہے۔ یہ خواہش مختلف صورتیں اختیار کر سکتی ہے۔ مگر جب اِس کا تجزیہ کیا جائے تو ہمیشہ "بھلائی کی خواہش" ہی نکلتی ہے۔ اور بھلائی کو مفید (τὰ ὠφέλιμα) سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ انسان برائی صرف اُس وقت کرتا ہے، جب وہ اپنے اصل فائدے کو غلطی سے پہچانتا ہے۔ خواہش خود بھلائی کو نہیں جانتی۔ یہ محض وہ ناقابلِ مزاحمت میلان ہے، جو ہمیں وہ چاہنے اور کرنے پر مجبور کرتا ہے، جسے ہم بھَلا سمجھتے ہیں۔ لہٰذا ہمیں خواہشات کو روشن کرنا ضروری ہے تاکہ ہم خوشی کو محض لذت کے ساتھ یا مفید کو محض دلپسند (τὰ ἡδέα) کے ساتھ خلط نہ کریں۔ اِس کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے آپ کو اور اپنی اصل ضرورت کو جانیں۔ یہی انسانی زندگی کا مقصد ہے۔ اِس طرح نظریہ اور عمل ایک ہو جاتے ہیں، کیونکہ "فضیلت علم ہے"۔

ارسطیپس: لذت ایک نرم حرکت، اور درد ایک سخت حرکت ہے:

ارسطیپس (Aristippus) بیک وقت سقراط کا شاگرد بھی تھا اور سوفسطائیوں سے بھی متاثر۔ اُس نے محض نظریات کو حقیر جانا اور کہا کہ روح صرف اپنی کیفیات کو جانتی ہے، اور ادراک محض موضوعی ہے۔ اِس نظریے نے اُسے یہ کہنے پر مجبور کیا کہ لذت ہی زندگی کا مقصد ہے، اور وہ بھی ایک بالکل اضافی مقصد۔

مگر لذت کی تحلیل میں وہ بڑی باریک بینی دکھاتا ہے۔ اُس کے نزدیک لذت کی خواہش انسانی فطرت کی جڑ میں پیوست ہے۔ یہ بچپن سے ظاہر ہوتی ہے اور بالکل خودرَو (αὐτοπροαίρετος) یا جبلّی ہے۔ اِسی طرح ایک فطری نفرت ہمیں درد سے بچاتی ہے۔ جب ہمیں لذت حاصل ہو جائے تو ہم مزید کسی چیز کے خواہاں نہیں رہتے، اور یہی اِس بات کا ثبوت ہے کہ لذت ہی زندگی کا مقصد ہے۔

اگر ایسا ہے تو آخر لذت کی ماہیت کیا ہے؟ ارسطیپس کے مطابق ہمارا جسم ہمیشہ حرکت کی حالت میں ہے۔ جب یہ حرکت اِتنی قوی ہو کہ شعور کو متاثر کرے تو ایک جذبہ پیدا ہوتا ہے، جسے ہم لذت یا درد کہتے ہیں۔ بالکل ایسے، جیسے کہ یہ حرکت نرم (λεία κίνησις) یا سخت اور کٹھن (τραχεῖα) ہو۔ اِس طرح لذت اور درد محض عضویاتی حرکات ہیں، جو شعور میں محسوس ہوتی ہیں، اور دونوں مثبت کیفیات ہیں۔ یہ کہنا غلط ہے، جیسا کہ اپی کیورس نے بعد میں کہا، کہ درد کی غیر موجودگی ہی لذت ہے، یا اِس کے برعکس۔ یہ منفی حالت تو صرف ایک سکون یا جمود کی حالت ہے، جو سوئے ہوئے شخص کی حالت سے ملتی جلتی ہے۔

تمام لذتوں کی ایک ہی علت ہے، یعنی ایک نرم حرکت جو فطرت کے مطابق ہو۔ لہٰذا تمام لذتیں برابر ہیں۔ اُن میں "سچی" اور "جھوٹی" لذت میں کوئی فرق نہیں: "لذت ایک بھلائی ہے، خواہ وہ کتنی ہی ناموزوں وجوہ سے پیدا ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر کوئی عمل کتنا ہی بے ہودہ کیوں نہ ہو، پھر بھی اُس سے پیدا ہونے والی لذت قابلِ خواہش اور اچھی ہے" (دیوجینیس لائرتیئس، II, 88)، اور مزید: "قیرینائی یہ بات رد کرتے ہیں کہ لذت اچھی تقدیر کی یاد یا اُس کے انتظار سے حاصل ہوتی ہے۔ اگرچہ اپی کیورس نے یہ دعویٰ کیا تھا، کیونکہ ذہن کی حرکت وقت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے" (دیوجینیس لائرتیئس، II, 89)۔

ارسطیپس نے جسمانی اور روحانی لذتوں کے درمیان فرق تو کیا، مگر اپنے اصول سے جدا ہوئے بغیر۔ کیونکہ اُس کے نزدیک عموماً جسمانی لذتیں روحانی لذتوں کے لیے لازمی شرط ہیں۔

افلاطون: محبت کا نظریہ: محبت، خیر کی طلب: محبت کا خیر کی طرف صعود:

افلاطون نے جذبات اور خواہشات کے بارے میں جو نظریات پیش کیے ہیں، وہ ٹیمایوس، ضیافت، فیلبس اور جمہوریہ میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں، اور اُنہیں ہم آسانی سے مربوط نہیں کر سکتے۔ اُس کی اصل توجہ فکر اور اخلاقیات پر تھی۔ تاہم اگر ہم اِن مقامات کا باہم تقابل کریں تو اُس کے خیالات کا ایک واضح تصور سامنے آتا ہے۔

سقراط کی طرح وہ کہتا ہے کہ انسان صرف خیر ہی کو چاہتا اور اُس کا پیچھا کرتا ہے۔ "οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶν ὃ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τἀγαθόν" (ضیافت a206)۔

تم عمومی طور پر یہ کہہ سکتے ہو کہ تمام خیر اور سعادت کی خواہش دراصل محبت کی عظیم اور باریک قوت ہے۔ "τὸ μὲν κεφάλαιον ἐπὶ πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ μέγιστος τε καὶ δολερός ἔρως πάντι" (ضیافت 205)۔

محبت چونکہ خواہش ہے، اِس لیے کمی کو فرض کرتی ہے۔ آدمی وہ نہیں چاہتا، جو پہلے سے اُس کے پاس ہے۔ افلاطون کہتا ہے: "محبت غربت (پینیا) اور کثرت (پوروس) کی اولاد ہے۔ اپنی ماں کی طرح وہ محتاج ہے۔ لیکن اپنے باپ کی طرح ہمیشہ

حسن اور خیر کے خلاف سازش کرتا ہے۔ حکمت کے پیچھے تیز رفتاری سے دوڑتا ہے" (φρονήσεως ἐπιθυμητής)، ہر وقت فلسفیانہ غور و فکر میں رہتا ہے(φιλόσοφον διὰ παντὸς τοῦ βίου)، اور حکمت و جہالت کے درمیان ایک اوسط درجہ ہے۔ کیونکہ حکمت سب سے حسین شے ہے، اور محبت چونکہ حسین کی ہے، لہٰذا وہ فلسفی یا حکمت کا عاشق ہے" (ضیافت d–e203)۔

محبت کی اصل حقیقت یہ ہے کہ روح اپنی فطرت سے علم کی شائق (φιλομαθής) ہے۔ وہ ہمیشہ زیادہ جاننے کی خواہش رکھتی ہے۔ کیونکہ ایک طرف وہ الوہیت سے جُڑی ہوئی ہے اور دوسری طرف الگ بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ابدی اور غیر مرئی حُسن کی جستجو کرتی ہے، جس کا اُسے وِجدان ہوتا ہے اور وہی اُس کی پیاس بجھا سکتا ہے۔

افلاطون کہتا ہے: "اور محبت کی چیزوں تک پہنچنے والے کے لیے صحیح ترتیب یہ ہے کہ وہ زمین کے حسن کو سیڑھیوں کی طرح استعمال کرے، اُن سے بلند ہوتے ہوئے ایک سے دو، پھر دو سے سب خوبصورت صورتوں تک، اور صورتوں سے خوبصورت اعمال تک، اور اعمال سے خوبصورت خیالات تک، یہاں تک کہ خیالات سے وہ مطلق حسن تک جا پہنچے، اور آخرکار یہ جانے کہ حسن کی اصل کیا ہے" (ضیافت c211)۔

روح اگر محض عقل ہوتی تو حکمت کی مالک ہوتی اور خواہش سے خالی۔ مگر چونکہ وہ ایک درمیانی مقام پر ہے، اِس لیے کبھی اعلیٰ حسن کی طرف مائل ہوتی ہے اور کبھی پست لذتوں کی طرف جھکتی ہے۔ اِسی کشمکش کی بنا پر افلاطون نے نفس کے تین اجزاء بتائے؛

1۔ نُوس (νοῦς): عقل اور علم کا سرچشمہ۔

2۔ اپی تھومیا (ἐπιθυμία): مادی خواہشات کا اصول۔

3۔ تھوموس (θυμός): جذباتی اور ارادی قوت، جو دونوں کو جوڑتی ہے۔

یہ تینوں مل کر تین قسم کی خواہشات پیدا کرتے ہیں (τριτταὶ ἐπιθυμίαι, جمہوریہ IX, 580d) اور تین قسم کے انسان وجود میں آتے ہیں؛

1۔ حکمت کے عاشق (φιλόσοφον)،

2۔ عزت کے عاشق (φιλόνεικον)،

3۔ مال کے عاشق (φιλοκερδῆ)۔

اِسی بنا پر تین طرح کی لذتیں بھی ہیں، جو اِن طبائع سے مطابقت رکھتی ہیں (جمہوریہ IX, 581e)۔

لذت اور الم کا نظریہ: بے ترتیبی اور ہم آہنگی کی بحالی: لذت محض الم کی غیر موجودگی نہیں: حقیقی اور جھوٹی لذتیں:

ایک جدید ماہرِ نفسیات اپنی لذت کی تھیوری کو خواہش کی تھیوری پر قائم کرتا ہے۔ لیکن افلاطون نے فیلبس میں بالکل مختلف طریقہ اختیار کیا، اور اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدما ابھی ذہن کے ایک مستقل علم (سائیکالوجی) کے تصور سے کس قدر دُور تھے۔

افلاطون لذت کی تعریف وجود (Being) کے تصور سے شروع کرتا ہے (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διαλαμβάνομεν, Phil. 23a)۔ اُس کے نزدیک وجود کے چار درجے ہیں؛

1۔ لا محدود (ἄπειρον): یعنی وہ، جو زیادہ یا کم ہونے کے قابل ہے۔

2۔ محدود (πέρας): جو عدد اور پیمائش کے ساتھ مخصوص ہے۔

3۔ محدود اور لا محدود کا امتزاج: جس میں ساری ہم آہنگی اور تناسب شامل ہے۔

4۔ اِس امتزاج کا علتِ فاعلی: جو صرف عقل (νοῦς) ہو سکتی ہے۔

لذت اور الم کو وہ لا محدود کی قسم میں رکھتا ہے، کیونکہ اِن میں کمی بیشی پائی جاتی ہے۔ لیکن لذت یا الم کی پیدائش تیسرے طبقے سے تعلق رکھتی ہے۔ یعنی محدود اور لا محدود کے امتزاج سے۔ بالکل ویسے ہی، جیسے صحت اور ہم آہنگی وجود میں آتی ہے (ἐν τῷ κοινῷ γένη σὺν φύσει φανερὸν λύπην τε καὶ ἡδονὴν γίγνεσθαι, Phil. 31c)۔

"جب حیوانات میں ہم آہنگی تحلیل ہو جاتی ہے (ἁρμονίας λυομένης) تو فطرت میں بھی تحلیل پیدا ہوتی ہے (λύσιν τῆς φύσεως) اور اِس سے الم پیدا ہوتا ہے۔ پھر جب ہم آہنگی بحال ہوتی ہے اور فطرت کی طرف واپسی ہوتی ہے تو لذت کا سرچشمہ بنتی ہے۔ بھوک "تحلیل" اور "الم" ہے (λιμὸς καὶ λύπη)، جبکہ کھانا "بھرپور ہونا" اور "لذت" ہے (πλήρωσις ... πολλὴ ἡδονή)۔ پیاس "فنا" اور "الم" ہے، لیکن نمی کا اثر (ἡ τοῦ ὑγροῦ δύναμις) خشک حصے کو بھر دیتا ہے اور یہی لذت ہے" (Philebus 31d)۔

مختصر یہ کہ جب وہ زندہ ہم آہنگی (ἔμψυχον εἶδος)، جو محدود اور لا محدود سے مل کر فطرت کے مطابق بنی ہے، بگڑتی ہے تو یہ بگاڑ الم ہے اور جب اشیاء اپنی اصل حالت کی طرف لوٹتی ہیں (εἰς τὴν αὐτὴν οὐσίανὁδόν) تو یہی لذت ہے۔

اِس نظریے میں لذت ایک "حرکت" (κίνησις) ہے، یعنی "ایک پیدائش" یا "بننا" (γένεσις) ہے۔ کوئی یہ سوچ سکتا ہے کہ افلاطون یہ کہنا چاہتا ہے کہ لذت محض الم کی غیر موجودگی ہے۔ یعنی یہ ہمیشہ پہلے سے موجود تکلیف کے بعد پیدا ہوتی ہے، اور کسی بگاڑ کی درستگی کے سوا کچھ نہیں۔ اِس رائے کی تائید میں ہم سقراط کے فیڈو کے الفاظ پیش کر سکتے ہیں، جب وہ بیڑیوں سے آزاد ہوا: "یہ کتنی عجیب چیز ہے، جسے لذت کہتے ہیں اور یہ کس قدر عجیب طور پر الم کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ حالانکہ وہ اِس کی ضد سمجھی جا سکتی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں کبھی ایک ہی وقت میں انسان پر طاری نہیں ہوتیں، لیکن جو ایک کے پیچھے جاتا ہے، وہ عموماً دوسرے کو بھی قبول کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اِن کے بدن دو ہیں، مگر اِن کا سر ایک ہی ہے" (Phaedo 60b)۔

لیکن فیلبس میں افلاطون اِس نظریے کو واضح طور پر ردّ کرتا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ لذت اور الم کے درمیان ایک تیسری کیفیت (τρίτη διάθεσις) ہے، یعنی بے حسی یا لاتعلقی کی کیفیت۔ جسم میں یقیناً ہمیشہ حرکت رہتی ہے۔ لیکن جانور کو اپنے جسم میں ہونے والی ہر حرکت کا شعور نہیں ہوتا (مثلاً نمو کی حرکت)۔ صرف بڑی تبدیلیاں ہمارے اندر لذت یا الم کو بیدار کرتی ہیں، چھوٹی حرکتیں ہم محسوس نہیں کرتے۔ اِس طرح ایک زندگی ایسی بھی ہے، جو لذت اور الم دونوں سے خالی ہے۔
لہٰذا لذت محض الم کی غیر موجودگی نہیں (οὐκοῦν οὐκ ἂν εἴη τὸ μὴ λυπεῖσθαι ταὐτὸν τῷ χαίρειν, Phil. 43d) ہے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ سب سے خوش زندگی وہ ہے، جو دکھ سے آزاد ہو، اور یہ سمجھنا بھی غلط ہے کہ انسان صرف اِس وجہ سے خوش ہے کہ اُسے کوئی تکلیف نہیں۔ اِس لیے لذت ایک حقیقی مثبت کیفیت ہے، اور یہ ہمیشہ اُس ترقی کے ساتھ ہوتی ہے، جو کسی وجود کو اُس کی فطری ہم آہنگی اور تکمیل کی طرف لے جاتی ہے۔

جسمانی اور روحانی لذتیں:

فیلبس اور ٹیمایوس میں افلاطون نے اُن لذتوں کی شرائط بیان کی ہیں، جن کا سرچشمہ جسمانی تاثر ہے۔ یہ تاثر قوی اور اچانک ہونا چاہیے، اور عضو کے ذریعے منتقل ہونا چاہیے، اگرچہ وہ عضو اُس کے خلاف مزاحمت بھی کرے۔
"فرض کرو! جسم کے کچھ تاثرات (πάθη σώματος) ایسے ہوں، جو روح تک پہنچنے سے پہلے ختم ہو جائیں اور اُسے متاثر نہ کریں اور پھر کچھ اَور تاثرات ایسے ہوں، جو روح اور جسم دونوں میں گونج پیدا کریں اور دونوں کو ہلا دیں" (Phil. 33c)۔

روحانی لذتیں اور الم بھی موجود ہیں۔ "روح میں خود ہی لذت کی ایک ابتدائی امید (τῆς ψυχῆς προσδοκία) ہوتی ہے، جو شیریں اور تسکین بخش ہے اور الم کی ایک توقع ہوتی ہے، جو خوفناک اور بے چین کرتی ہے"

(Phil. 32a)۔ اِن روحانی لذتوں میں عقل کی لذت سب سے اعلیٰ ہے۔ کیونکہ یہ علم سے بھر جانے پر مشتمل ہے، اور علم کا جوہر حسی اشیاء سے کہیں زیادہ ہے (Rep. IX, 585)۔

حقیقی اور جھوٹی لذتیں:

افلاطون مانتا ہے کہ لذتیں سچی بھی ہیں اور جھوٹی بھی۔ یہ کہنا درست ہے کہ ہم لذت کے موجود ہونے کے بارے میں دھوکہ نہیں کھاسکتے۔ ہم اُسے یا تو محسوس کرتے ہیں یا نہیں کرتے۔ لیکن ہم خود لذت کے بارے میں دھوکہ کھاسکتے ہیں۔ کیا یہ درست نہیں کہ ایک لذت درست تصور سے پیدا ہوتی ہے اور دوسری غلطی کے نتیجے میں؟ کیا وہ آدمی، جو خیالی امیدوں میں خوش ہے، غلطی پر نہیں ہے؟ بالکل ویسے ہی، جیسے جب ہم چیزوں کو بہت زیادہ فاصلے یا بہت قریب سے دیکھتے ہیں تو ہماری بینائی فریب کھا جاتی ہے۔

"لیکن اب لذتوں کو سچّی اور جھوٹی اِس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مختلف فاصلے پر دیکھی جاتی ہیں اور موازنہ کے عمل سے گزرتی ہیں۔ لذتیں درد کے پہلو میں رکھنے سے زیادہ اور شدید معلوم ہوتی ہیں، اور درد لذت کے پہلو میں رکھنے سے۔ اگر آپ لذت اور درد سے اُس عنصر کو الگ کر دیں، جو اُنہیں حقیقت سے زیادہ یا کم دکھاتا ہے، تو آپ کو ماننا پڑے گا کہ یہ عنصر محض فریب ہے، اور آپ کبھی یہ نہیں کہیں گے کہ لذت یا درد کی وہ زیادتی یا کمی حقیقی اور سچی ہے" (فیلیبس 41–c42)۔

مزید یہ کہ یہ بھی ایک فریب ہے کہ ہم درد کے ختم ہونے کو لذت سمجھتے ہیں اور لذت کے ختم ہونے کو درد۔ اکثر ہم ایک ایسی چیز کو بھی لذت خیال کر لیتے ہیں، جو حقیقت میں لذت اور درد کے امتزاج پر مشتمل ہوتی ہے۔ سچی لذتیں وہ ہیں، جو بالکل پاکیزہ ہوں۔ مثلاً آوازوں، رنگوں، خوشبوؤں سے حاصل ہونے والی لذتیں، یعنی وہ سب، جو خالص تسکین عطا کرتی ہیں۔ سب سے بڑھ کر وہ مسرت، جو صداقت کے علم سے پیدا ہوتی ہے۔ سچی لذت کی بنیاد شدت یا طاقت نہیں، بلکہ اُس کی پاکیزگی ہے، یعنی اُس میں درد کا کوئی شائبہ نہ ہونا۔ انتہا درجے کی لذتیں دراصل روح یا بدن کے بگاڑ کی علامت ہیں۔

آخرکار افلاطون اُن صورتوں پر بھی غور کرتا ہے، جن میں لذت اور درد کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ پیاس ایک درد ہے، جبکہ پانی پینا ایک لذت۔ پس جو پیاسا ہے اور پیتا ہے اُس کے اندر ایک مرکّب احساس پیدا ہوتا ہے، جس میں لذت بھی ہے اور درد بھی۔ یہی حال تمام جسمانی خواہشات کا ہے۔ افلاطون خالص جسمانی یا خالص روحانی امتزاجات اور اُن صورتوں میں فرق کرتا ہے، جن میں دونوں طرح کی لذتیں اور درد شامل ہوں۔ کبھی دونوں مخالف عناصر ایک دوسرے کو متوازن کر دیتے ہیں، کبھی ایک غالب آجاتا ہے۔ یوں مجموعہ یا تو خوشگوار بنتا ہے یا تکلیف دہ۔ اِسی کے ساتھ جیسا کہ اوپر کہا گیا، "خالص لذتیں" بھی موجود ہیں، یعنی ایسی لذتیں، جو کسی درد کے شائبے سے پاک ہوں۔

ارسطو: جذبات کا مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی نظریہ:

ارسطو اپنے جذبات کے نظریے میں ہمیشہ کی طرح قیاس آرائی اور مشاہدے کو یکجا کرتا ہے۔ وہ اُن سچائیوں کو یکجا کرتا ہے، جو جزوی طور پر افلاطون نے بیان کی تھیں۔ اُنہیں مکمل کرتا ہے اور اُن کے باہمی تعلق کو زیادہ وضاحت سے متعین کرتا ہے۔ اُس کا "اولین غیر متحرّک محرّک" (First Unmoved Mover) اور اُس خدا کا تصور، جس کی طرف پورا کائناتی نظام متوجہ ہے، انسانی نفس کی تحریکات کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

راویسن (Ravaisson) کہتا ہے: "تمام جاندار اشیاء، تمام موجودات کا ایک بنیادی اور دائمی وجود ہے۔ ایک صورت، جو اُن کی ماہیت ہے اور جس کی طرف وہ خود بخود اپنے انجام اور اپنی بھلائی کے طور پر متوجہ رہتے ہیں۔ یہی اساسی اور جوہری صورت اُن کی "فطرت" کہلاتی ہے۔ فطری موجودات کی تعریف، اُنہیں اُن مرکبات سے جدا کرتی ہے، جو فن، جبر یا اتفاق سے بنے ہوں، یہی ہے کہ اُن کے اندر اپنی حرکت کا اصول خود موجود ہوتا ہے۔ یہ حرکت اپنے انجام، یعنی اُن کی فطرت اور ماہیت کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن بس یہی نہیں۔ یہ فطری حرکت کا انجام ہی اُس کا اصول اور علتِ فاعلی بھی ہے۔ یہ دراصل اُس حقیقت کی وجہ سے ہے، جس کی طرف یہ حرکت مائل ہے کہ وجود حرکت کرتا ہے۔ یہی حقیقت، جو اُس کا انجام اور اُس کی بھلائی ہے، اُس میں خواہشات کو جنم دیتی ہے اور اُن خواہشات سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ یہی حقیقت، جو مادّے کی قوّتوں میں فی الفور موجود ہے، اُنہیں اپنی طرف کھینچتی اور زیادہ سے زیادہ بالفعل کر دیتی ہے" (Essai sur la Métaphysique d'Aristote، جلد دوم، ص 11)۔

اِس مابعد الطبیعیاتی تصور میں ایک نفسیاتی نظریہ بھی پوشیدہ ہے: "حساس نفس" (τὸ αἰσθητικὸν) کے ساتھ ہی خواہش (ὄρεξις) بھی نمودار ہوتی ہے۔ "αἰσθητικόν" اور "ὀρεκτικόν" دراصل نفس کے ایک ہی حصے کے دو مختلف پہلو ہیں۔ اِس لیے جانوروں میں بھی خواہش پائی جاتی ہے۔ لیکن وہ خواہش اُسی طرح مبہم ہے، جیسے اُن کے احساسات۔ ہر جاندار میں کم از کم ایک حس ضرور ہوتی ہے، یعنی "لمس" اور جہاں احساس ہے، وہاں لذت اور الم ہے۔ جہاں لذت اور الم ہیں، وہاں خواہش بھی ہے۔

ارسطو انسان کے لذت کی طرف اور درد سے انکار کی طرف دوہری حرکت کو تصدیق اور نفی کے افعال سے تشبیہ دیتا ہے۔ یعنی "حساس زندگی میں خواہش" (ὄρεξις) کی دو صورتیں ہیں: ایک "ἐπιθυμία" اور دوسری "θυμός"۔ "ἐπιθυμία" (اپی تھومیا) وہ خواہش ہے، جو محض لذت کی طرف فطری اور خود رَو میلان ہے۔ "θυμός" (تھوموس) افلاطون کے قریب المعنی ہے۔ یعنی اندھی جبلّت سے بلند ہو کر عقل کے قریب آنے والی خواہش۔ ایک ایسا

میلان، جو اب بھی حیوانی ہے، مگر اُس میں اپنے دوستوں کے ساتھ بھلائی اور دشمنوں کے ساتھ برائی کا رجحان پایا جاتا ہے (φιλικὸν – μισητικόν)۔

کچھ غیر معقول فطری خواہشات (ἄλογοι) ہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور کچھ انفرادی خواہشات (ἴδιοι καὶ ἔκγονοι) ہیں، جیسے عزت و منصب کی خواہش، جو عقل کی کسی نہ کسی مداخلت کی غمازی کرتی ہیں اور عادت یا جسمانی رجحانات کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اِن میں "ἐπιθυμία" اور "θυμός" اکثر ملے جلے اور مربوط ہوتے ہیں۔

خواہش سے ارادہ تک:

خواہش (ὄρεξις) صرف حِسی زندگی تک محدود نہیں ہے۔ یہ فکر کی مداخلت سے ایک نئی صورت اختیار کرتی ہے اور "ارادہ" (βούλησις) بن جاتی ہے۔ ارسطو اِس لفظ کو اُسی معنی میں استعمال کرتا ہے، جس معنی میں مالبرانش (Malebranche) نے "will" کا لفظ برتا۔ یہ عقل سے منظم شدہ میلانِ خیر ہے، یعنی نیکی کی طرف عمومی رجحان۔

لیکن "ارادہ" آزادی نہیں ہے۔ کوئی شخص یہ "ارادہ" (βούλεσθαι) کر سکتا ہے کہ کوئی پہلوان جیتے، مگر وہ اِس کو حقیقت میں برپا نہیں کر سکتا (προαίρεσις)، آزاد انتخاب (λησις) صرف عقلی مخلوقات میں پایا جاتا ہے، کیونکہ یہ تخیّلاتی استدلالی قوّت (φαντασία βουλευτική) کو فرض کرتا ہے، جو محسوسات سے تصورات اخذ کر کے فکر کے لیے مواد فراہم کرتی ہے۔

خواہش اور ارادہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ خواہش حال سے آگے نہیں دیکھتی۔ جب کہ ارادہ، جو عقل سے منور ہوتا ہے، تصاویر کا باہمی موازنہ کرتا ہے، مستقبل کو پیشِ نظر رکھتا ہے، حساب لگاتا اور آئندہ لذتوں اور دردوں کا اندازہ کرتا ہے۔ خواہش ہی وہ قوت ہے، جس کے باعث جب کوئی چیز ذہن میں آتی ہے تو وہ حرکت اور حقیقی عمل میں بدل جاتی ہے۔ "قوّتِ حرکت" (κινητικόν) کا تعلق اِسی قوتِ خواہش سے ہے۔ یہ نظامِ کائنات کی طرح ہے: یعنی "غیر متحرّک محرّک (immovable mover) وہ خیر ہے، جو ہدفِ حصول (πρακτὸν ἀγαθόν) ہے۔ خواہش بیک وقت اُس خیر کے اعتبار سے متحرک ہے، جس کی طرف یہ میلان رکھتی ہے، اور اُس جاندار کے اعتبار سے محرّک ہے، جسے یہ حرکت دیتی ہے۔ خود جاندار صرف متحرک ہو سکتا ہے، محرّک نہیں۔ بالکل اِسی طرح کائناتی نظام میں خدا غیر متحرّک محرّک ہے، فلک (firmament) متحرّک محرّک ہے، اور تحتِ قمر کی دنیا وہ ہے، جو حرکت پاتی ہے، لیکن کسی چیز کو حرکت نہیں دیتی (دی اَنیما، III،10)۔

لذت کا نظریہ: معمولی سرگرمی کی تکمیل یا کمال:

ارسطو کا لذت (ἡδονή) کا نظریہ اُس کے خواہش کے نظریے سے جڑا ہوا ہے۔ ایک وجود میں میلان اِس لیے ہوتا ہے کہ اُس کی قوتیں مکمل بالفعل نہیں ہوئیں۔ لذت بالفعل کے مطابق ہے۔ لذت اُس عمل سے الگ نہیں ہو سکتی، جسے یہ مکمل اور کامل کرتی ہے۔

لذت، جیسا کہ افلاطون نے کہا، کچھ "بنتی" (becoming) نہیں۔ یہ وقت کے ساتھ بڑھتی نہیں۔ بلکہ یہ ایک مثبت حالت ہے، ایک کُل ہے۔ کوئی ایسی حرکت نہیں، جس کے تدریجی مراحل دیکھے جا سکیں۔ لذت ایک مکمل حقیقت ہے، یعنی ایک غایت بذاتِ خود (ἐνέργεια καὶ τέλος)۔

جیسا کہ نیکوماکین ایتھکس (X،4) میں ہے: "اب لذت اُس سرگرمی کو مکمل کرتی ہے (τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή)، نہ اُس طرح جیسے عادت یا تربیت شدہ صلاحیت کرتی ہے، جو پہلے ہی موضوع میں موجود ہے، بلکہ ایک قسم کی زائد تکمیل (τέλος ἐπιγιγνόμενον) کی مانند، جیسے جوانی کا حسن (ὥρα)۔ پس جب تک کہ فکر یا احساس کا موضوع اور اُسے دیکھنے یا غور کرنے والا فاعل دونوں اپنی بہترین حالت میں ہوں، اُس وقت تک اُس عمل میں لذت بھی ہو گی"۔

پس لذّت روح کی کسی صلاحیت کے آزاد اور بے رکاوٹ عمل (ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀπεμποδίστως) سے پیدا ہوتی ہے۔ جب کہ درد (λύπη) اُس رکاوٹ کا شعور ہے، جو اِس کامل سرگرمی میں حائل ہو جائے۔ اگر ہر احساس یا تو خوشگوار ہے یا تکلیف دہ، تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ ہر احساس یا تو فطرت کے مطابق موجودہ حالت سے ہم آہنگ ہے یا اُس سے متصادم ہے۔

اِس تعریف سے کئی نتائج نکلتے ہیں، جنہیں نفسیاتی مشاہدہ بھی ثابت کرتا ہے۔ چونکہ لذّت سرگرمی کی تکمیل ہے، اِس لیے اُسے سرگرمی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ ارسطو کہتا ہے (نیکوماکین ایتھکس X،4): "ہمیں یہ توقع رکھنی چاہیے کہ لذت کی خواہش سب انسانوں میں مشترک ہو، کیونکہ سب زندہ رہنا چاہتے ہیں اور زندگی تو صلاحیتوں کا ایک عمل ہے" (ζῆν γὰρ ἐνέργεια τις ἐστίν)۔ لیکن لذت اِن اعمال کو مکمل کرتی ہے، اور یوں زندگی کو بھی، جس کی انسان خواہش کرتا ہے۔ اِس لیے قدرتی طور پر انسان لذت کی بھی خواہش کرتا ہے، کیونکہ ہر شخص اپنی زندگی کی تکمیل لذت میں پاتا ہے، جو بذاتِ خود مرغوب ہے۔ لیکن ہم مسلسل لذّت کیوں نہیں لے سکتے؟ شاید اِس کی وجہ یہ ہے کہ ہم تھک جاتے ہیں۔ کوئی انسانی صلاحیت مسلسل عمل کی اہل نہیں۔ اِسی لیے لذت بھی مسلسل نہیں رہ سکتی، کیونکہ یہ کسی عمل کی ہمراہی ہے۔ اِسی وجہ سے کچھ چیزیں ابتدا میں ہمیں خوش کرتی ہیں، مگر بعد میں اُن کا اثر کم ہو جاتا ہے"۔

اِسی طرح (نیکوماکین ایتھکس X،5): "کسی صلاحیت کا عمل اُس کی مناسب لذت سے بڑھتا ہے۔ مثلاً لوگ کسی چیز کو زیادہ اچھی طرح سمجھ لیتے ہیں اور اُس میں گہرائی تک جاتے ہیں، اگر اُنہیں اُس میں لذت ملتی ہے۔ پس جو لوگ ہندسہ میں خوشی پاتے ہیں، وہ ہندسہ دان بن جاتے ہیں اور سب قضایا دوسروں کی نسبت بہتر سمجھتے ہیں۔ اِسی طرح جو موسیقی، فنِ تعمیر یا کسی اَور چیز کو پسند کرتے ہیں، وہ اُس فن میں ترقی کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ اُس سے لذت لیتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی کام کو ناخوشگوار یا تکلیف دہ پائے تو اُس کی صلاحیت کا عمل خراب ہو جاتا ہے۔ جیسے اگر کسی کو لکھنا یا حساب لگانا ناگوار اور دردناک لگے، تو وہ لکھنے یا حساب لگانے سے رک جائے گا، کیونکہ عمل خود تکلیف دہ ہے"۔

چونکہ لذت کی نوعیت ہی یہ ہے، اِس لیے یہ ظاہر ہے کہ لذتوں کی کئی اقسام ہیں۔ جیسا کہ ارسطو کہتا ہے (نیکوماکین ایتھکس X،5): "لذتیں نوع کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ کیونکہ ہم یقین رکھتے ہیں کہ نوعاً مختلف اعمال نوعاً مختلف چیزوں سے مکمل ہوتے ہیں۔ عقل کی صلاحیتوں کے اعمال حواس کے اعمال سے نوع میں مختلف ہیں، اور ہر ایک کی اپنی اپنی مختلف اقسام ہیں۔ اِس لیے وہ لذتیں بھی مختلف ہوں گی، جو اُنہیں مکمل کرتی ہیں"۔

مختلف انواع اور لذّت:

ہر زندہ نوع کی اپنی مخصوص "فعلیت" (actuality) ہے، جو اُس کی ماہیت سے مطابقت رکھتی ہے اور اُس کی فطرت کو مکمل کرتی ہے۔ اِس لیے ہر نوع کے لیے ایک مخصوص لذّت ہے، جو اُس سے مناسبت رکھتی ہے۔ انسان کا خاص وظیفہ، جو سب سے بڑھ کر اُس کے لیے موزوں ہے، تفکر ہے۔ لہٰذا انسان کی اعلیٰ ترین لذّت بھی تفکر کی لذّت ہے۔ یہی سب سے زیادہ درد و رنج سے پاک اور سب سے زیادہ پائیدار ہے۔

پس اگر لذّت کو فضیلت (virtue) کے خلاف سمجھا جائے، تو یہ محض انسان کے اپنے بگاڑ کی وجہ سے ہے۔ ورنہ لذّت کامل عمل کے مطابق ہے، اور فضیلت ہمارے فطری عمل کی اعلیٰ ترین تکمیل ہے۔ یوں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں، بلکہ ایک ہی حقیقت ہیں۔

جذبات (Passions) کا تجزیہ:

ارسطو جذبات کو ابتدائی تحریکات (primitive impulses) اور لذّت و الم (pleasure and pain) سے الگ قرار دیتا ہے۔ تاہم وہ اِن پر مفصل بحث نہیں کرتا۔ بلکہ ضمنی طور پر اور بالخصوص فنِ خطابت (rhetoric) کے ساتھ اِن کا ذکر کرتا ہے۔ وہ ایک نفیس تجزیہ پیش کرتا ہے، نہ کہ اِن کی کوئی مکمل نظریہ بندی۔

جذبہ (passion) روح کی ایک حرکت (kinesis) ہے، اور چونکہ روح بدن کی صورت (form) ہے، اِس لیے جذبہ دراصل بدن کی وہ حرکت ہے، جو روح کے شعور تک پہنچتی ہے۔ جذبہ بلا غور و فکر، خود بخود پیدا ہوتا ہے۔ یہ بیک وقت ایک پائیدار میلان بھی ہے، جو کسی عمل کی طرف کھینچتا ہے، اور ایک انفعالی حالت (pathos) بھی۔ اِس کے جسمانی اور روحانی پہلو اِس بات سے واضح ہوتے ہیں کہ جذبات کے ساتھ چہرے کا سرخ یا زرد پڑ جانا، بدن میں گرمی یا سردی آنا، اور مختلف جسمانی اختلالات ظاہر ہوتے ہیں۔

جذبات کی اقسام:

ارسطو جذبات کو دو بڑی قسموں میں بانٹتا ہے؛

1۔ وہ، جن میں لذّت غالب ہو: مثلاً؛ محبت (φιλία)، شجاعت (θάρρος)، اور خیر خواہی (χάρις) وغیرہ۔

2۔ وہ، جن میں الم غالب ہو: مثلاً؛ غصہ (ὀργή)، نفرت (μῖσος)، خوف (φόβος)، ترس (ἔλεος)، غیرت یا جائز غیض (νέμεσις)، حسد (φθόνος)، شرم (αἰδώς)، اور رشک (ζῆλος) وغیرہ۔

ہر جذبہ ایک طرف روح کی کیفیت ہے اور دوسری طرف عمل کا محرّک۔ یہ انسانی کردار کا جزو ہے۔ اِس کا مطالعہ تین پہلوؤں سے ضروری ہے؛

1۔ اُس شخص میں، جو اِسے محسوس کر رہا ہے۔

2۔ اُس کے مفعول (object) میں۔

3۔ اُس کے اسباب میں۔

مثال کے طور پر غیرتِ نیک یا انصاف پسند غصہ (νέμεσις) وہ رنجیدہ کیفیت ہے، جو اُس وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی نااہل شخص خوشحال ہے۔ خصوصاً جب یہ خوشحالی وراثت سے نہیں، بلکہ محض اتفاق سے ملی ہو۔ اِس صورت میں جذبہ "غیرت" ہے، اِس کا مفعول ناجائز خوشحالی ہے، اور اِس کا سبب خوشحال شخص کی نالائقی ہے۔

عمر کا اثر جذبات پر:

ارسطو عمر کے ساتھ جذبات کے فرق پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔ جوان جوشیلے لیکن غیر مستقل مزاج ہوتے ہیں۔ اُن کی توہینیں عموماً شرارت پر مبنی ہوتی ہیں، بدخواہی پر نہیں۔ اُن کی غلطیاں عموماً زیادتی کی طرف ہوتی ہیں۔ وہ مال کی خواہش نہیں رکھتے، کیونکہ اُنہوں نے فاقہ نہیں دیکھا۔ وہ پُرامید ہوتے ہیں، کیونکہ اُنہیں زیادہ ناکامیاں پیش نہیں آئیں۔ وہ بلند حوصلہ ہوتے

ہیں، کیونکہ ابھی زندگی نے اُنہیں جھکایا نہیں۔ اُن میں رحم زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ وہ دوسروں کو اُن کی اصل قدر سے زیادہ نیک اور اچھا سمجھتے ہیں۔

بوڑھے بھی رحم کرتے ہیں، لیکن اُن کا رحم خوف سے جنم لیتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ہر مصیبت ہر انسان کے قریب ہے۔ (خطابت، کتاب 2، باب 15)

جذبات اور حکمت:

ارسطو جذبات کے کُل خاتمے کو نہ ممکن سمجھتا ہے اور نہ ہی پسندیدہ۔ اگر اِن کو درست طور پر برتا جائے تو یہی فضیلت کے ہتھیار ہیں۔ دانا شخص جذبات سے نہیں بھاگتا، بلکہ اُنہیں معتدل کرتا ہے اور اُن کے ساتھ فلسفہ کرتا ہے (συμφιλοσοφεῖ τοῖς πάθεσιν)۔

ارسطو کے بعد جذبات کی نفسیات:

ارسطو کے بعد یونانی فلسفے میں جذبات کی بحث بہت اہمیت اختیار کر گئی۔ بڑے مابعد الطبیعیاتی نظاموں کو ترک کر دیا گیا، اور توجہ اِس پر مرکوز ہوئی کہ انسان اپنے اندر ایک ناقابلِ تسخیر قلعہ بنالے۔ مقصد یہ تھا کہ پُر آشوب زمانے میں حالات جیسے بھی ہوں، انسان باطنی سکون قائم رکھ سکے۔

شک پسندوں، اسٹوئکیوں اور ایپی کیوریوں، سب نے اپنے اپنے طریقے سے یہی سکھایا کہ جذبات محض بگڑی ہوئی عقل کا نتیجہ ہیں، اور اُنہیں قابو میں لانا چاہیے۔ پیر اپیٹیٹکس (ارسطو کے پیروکار) واحد تھے، جنہوں نے کہا کہ جذبات فطرت کے مطابق ہیں۔ یہ فضیلت کا مواد ہیں۔ اصل کمال یہ ہے کہ اِن کو منظم کیا جائے اور ہم آہنگ بنایا جائے۔

تھیوفراسٹس اور بعد کی بحث:

ارسطو کے جانشین تھیوفراسٹس (372ق م تا 288ق م) کو بھی رواقی نظریے کے مقابل پیریپیٹیٹک مؤقف پیش کرنا پڑا۔ اُس کے مطابق فکر محض روح کے اندر ہے۔ فعال عقل (active intellect) روح سے ماوراء ہے، مگر خواہشات اور جذبات جسمانی حرکات سے جنم لیتے ہیں۔ یہ حرکات صرف محرّک اسباب ہیں، اصل اصول روح میں ہے۔ پھر جذبہ بدن پر بھی اثر ڈالتا ہے۔ لذّت بدن کی قوت کو بڑھاتی ہے۔ الم بدن کو سکیڑ دیتا ہے۔ دونوں حد سے بڑھ کر سانس روک دینے اور شعور ختم

کر دینے تک جا سکتے ہیں۔ لذّت، الم اور وجدانی کیفیت (enthusiasm) آواز کے اعضا پر اثر ڈال کر انسان کو گانے اور موسیقی کی طرف مائل کرتے ہیں۔

پیراپیٹی ٹکس کا مؤقف تھا کہ جذبات ایک دوسرے سے مختلف ہیں، بر خلاف اسٹوئکس کے، جو سب کو ایک ہی اصل جذبہ مانتے تھے۔ اگر سب جذبات ایک ہی ہوتے تو مختلف اعمال کے مطابق مختلف لذّات کیوں ہوتیں؟ اور ایک وقت میں آنے والی کئی لذّتیں آپس میں ایک دوسرے کو شعور میں کیوں روکتیں؟ سیسرو نے "اکیڈمیکس" (1، 10) میں زینو کے نظریے کو پیراپیٹی ٹکس کے بر خلاف بیان کیا اور اُسی علمی روایت کو آگے بڑھایا، جس میں اِن سوالات پر مسلسل بحث ہوتی رہی۔

پیراپیٹیٹک مکتبِ فکر اور جذبات:

قدیم پیراپیٹیٹک مکتبِ فکر نے انسانی دل سے جذبات کو جڑ سے نہیں اکھاڑا۔ اُن کے نزدیک انسان کے لیے یہ فطری ہے کہ وہ درد، خواہش، خوف محسوس کرے اور لذّت سے مسرور ہو۔ البتہ اُنہوں نے اِن جذبات کو محدود کیا اور تنگ دائرے میں رکھا (contraherent in angustumque deducerent)۔ قدما کا مؤقف یہ تھا کہ یہ جذبات فطری (naturales) ہیں، اور اِن میں عقل کا کوئی حصہ نہیں (rationis experts)۔ اِس لیے اُنہوں نے جذبات کو ذہن کے ایک حصے میں رکھا اور عقل کو دوسرے حصے میں (سیسرو، Academics, I, 10)۔

اسٹوئک مکتبِ فکر: جذبات اور عقل:

اسٹوئک نظریہ پیراپیٹیٹک کے بالکل بر عکس تھا۔ زینو کے مطابق تمام جذبات اختیاری ہیں (perturbationes voluntarias esse putabat)۔ وہ ایک فیصلے یا رائے (judicium، opinion) کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ فطری ہونے کے بجائے یہ روح کے امراض (morbi) ہیں (سیسرو، Acad., I, 10)۔ اِن کو درست سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اِنہیں فطری میلان (ὁρμή، appetitus) سے الگ کیا جائے۔

فطری میلان اور لذّت:

پہلا فطری میلان ہر جانور میں یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی حفاظت کرے۔ فطرت نے جانور کو اپنے ساتھ شدید محبت اور یکجہتی میں باندھ رکھا ہے تاکہ وہ ہر ضرر رساں چیز کو دور کرے اور ہر موزوں وخوشگوار چیز کو اپنی طرف کھینچے(D. L. Vii)۔ یہاں تک کہ پودے میں بھی ایک میلان ہے، جو اپنے مقصد کی طرف کھینچتا ہے، مگر وہ اپنی فطرت کا شعور نہیں رکھتے۔

جانوروں میں فطرت نے میلان اور حواس(αἴσθησις) کو استعمال کیا ہے، مگر بطورِ زائد۔ حرکت کی طرف میلان بھی محض اُسی سمت رہنمائی کرتا ہے، جس طرف خود فطرت مقصود رکھتی ہے۔

اپی کیوریوں کی طرح یہ سمجھنا غلط ہے کہ پہلا میلان لذّت کی طرف ہے۔ لذّت بدیہی یا اصل نہیں، بلکہ ایک اضافی شئے ہے، ایک حادثہ ہے۔ لذّت اُس وقت پیدا ہوتی ہے، جب فطرت اپنی طبعی حرکت سے وہ چیز پالے، جو اُس کی ترکیب کے مطابق ہو(D. L. vii, 86)۔

انسان اور عقل:

انسان میں فطرت نے ایک اَور راہ اختیار کی، یعنی عقل کی۔ فطرت کا اپنے اعلیٰ مقصد تک پہنچنے کے لئے سب سے کامل طریقہ "عقل" ہے۔ پس انسان کے لیے "فطرت کے مطابق جینا" دراصل "عقل کے مطابق جینا" ہے۔ عقل ایک فنکار کی مانند ہے، جس کا کام یہ ہے کہ تمام میلانات کو ایک ہم آہنگ کُل میں ڈھال دے(D. L. vii, 86)۔

جذبہ کیسے پیدا ہوتا ہے؟:

جب تک میلان عقل کے تابع رہے، وہ فطرت کے مطابق ہے۔ لیکن جب میلان(ὁρμή) عقل کی لگام توڑ دے تو جذبہ (πάθος) پیدا ہوتا ہے۔ جذبہ دراصل ایک حد سے بڑھی ہوئی اور غیر عقلی خواہش ہے (ὁρμή πλεονάζουσα, ἄλογος, ἀπειθὴς λόγῳ)۔

اسٹوئکس نے افلاطون اور ارسطو کی اِس تقسیم کو رد کیا کہ روح کا ایک حصہ جذبات ہے اور دوسرا خالص عقل۔ اُن کے نزدیک روح میں صرف ایک ارادہ(will) ہے، جو اپنی اصل میں عقلی ہے، لیکن کمزور پڑ سکتا ہے۔ یہی عقل(λόγος) ہے، جو کمزور ہو کر غیر عقلی(ἄλογος) بن جاتا ہے، یعنی جب وہ میلان کے غلبے کے آگے جھک جائے۔ جذبہ دراصل بگڑی ہوئی عقل ہے(λόγος πονηρὸς καὶ ἄσωφρον)۔

جذبہ اپنی قوت غلط فیصلے سے لیتا ہے۔ اگر فیصلہ درست ہو تو جذبہ پیدا ہی نہ ہو (سیسرو، Tusculan Disputations IV, 7: omnes perturbationes judicio fieri et opinione)۔ لیکن رائے خود بھی روح کی

کمزوری اور زبردستی کو تسلیم کرنے(ἀσθενὴς συγκατάθεσις)کا نتیجہ ہے۔ جس طرح مستقل مزاجی روح کی قوت سے پیدا ہوتی ہے، ویسے ہی جذبہ روح کی کمزوری اور ڈھیلے پن(ἀσθένεια، ἀτονία)سے پیدا ہوتا ہے۔

سیسرو کہتا ہے: "تمام جذبات کی ماں ایک بے قابو اور غیر معتدل کیفیت ہے(Acad., I, 10)۔ اِسی لیے اسٹوئکس کے نزدیک تمام جذبات بُرے ہیں: لذّت کوئی خیر نہیں اور درد کوئی شر نہیں۔

اسٹوئکس کے اندر اختلاف:

تمام اسٹوئکس اِس بات پر متفق تھے کہ جذبے کی اصل غلط فیصلہ ہے۔ لیکن اِس کی تعبیر میں اختلاف ہوا۔ کرِسپس کے مطابق غلط فیصلہ بذاتِ خود جذبہ ہے، اور یہی فیصلہ بعد کی شدید حرکات کو جنم دیتا ہے۔ زینو کے مطابق جذبہ فیصلہ نہیں، بلکہ وہ اختلال، دباؤ یا پھولا ہوا حال(ἐπαρσεις، ὄγκοι، συστολαί)ہے، جو اِس فیصلے کے بعد روح میں پیدا ہوتا ہے۔

اِس اسٹوئکی تعریف کا ایک دلچسپ نتیجہ یہ ہے کہ چونکہ جذبہ عقل اور ارادہ کو فرض کرتا ہے، اِس لیے یہ صرف انسان کے ساتھ خاص ہے۔ البتہ حقیقت سے ہم آہنگی کے لیے اُنہوں نے مانا کہ جانوروں میں بھی جذبے جیسی کوئی چیز (simile quiddam)پائی جاتی ہے۔

سینیکا کہتا ہے: جانوروں میں تصاویر(images)پیدا ہوتی ہیں، جن سے پُرجوش حرکات(impetus)اُبھرتی ہیں، لیکن یہ جھٹکے عارضی، مبہم اور زُود گُزر ہوتے ہیں۔ جو چیز انسان میں "غصہ" کہلاتی ہے، جانور میں وہی "درندگی"(ferocity) ہے۔

سٹوئکس کا نقطۂ نظر: نفس و بدن کا تعلق اور جذبات:

سٹوئیک مکتبِ فکر نے اپنے وجود کے آخری دور تک نفس اور بدن کے باہمی تعلق کو جذبات کے حوالے سے زیادہ نہیں برتا۔ سینیکا نے یہ سمجھا کہ جذبات سے پہلے اور اُن کے ساتھ بعض جسمانی حرکات لازمی طور پر پائی جاتی ہیں، جو ارادے سے آزاد ہوتی ہیں (جیسے گرمی، سردی، پسینہ، چہرے کا لال یا زرد ہونا، آنسو وغیرہ)۔ اِس جسمانی ہیجان کے بعد ایک ذہنی فیصلہ سامنے آتا ہے، مثلاً یہ کہ کسی ایذا رسانی کا بدلہ لینا چاہیئے۔ لیکن اِس فیصلے کی عملی قوت صرف عقل کے ارادی فعل سے پیدا ہوتی ہے، یعنی جب عقل اِس پر راضی ہو (سینیکا، De Ira، II، 14)۔ ایک فطری حرکت تبھی جذبہ بنتی ہے، جب رائے

(opinion) کے مبالغے سے اپنی حدود سے آگے بڑھ جائے۔ کیا یہ بات حقیقت نہیں کہ غم اُس وقت بہت جلد کم ہو جاتا ہے، جب ہم اُسے بار بار سوچ کر اور نقصان کے عظیم پہلوؤں کو دہرا دہرا کر بھڑکاتے نہیں؟

یوں معلوم کرنے کے لئے کہ جذبات موجود ہیں یا نہیں، ہمیں بیرونی علامات مثلاً آنسو یا لرزہ کو نہیں دیکھنا چاہئے، بلکہ یہ جاننا چاہئے کہ عقل پر قابو ہے یا نہیں، کیونکہ اصل سوال یہی ہے (سینیکا، De Ira، II، 2)۔ اِسی لیے حکیم (سَیّج) کے اندر جذبات کا سایہ یا عکس تو پایا جاسکتا ہے، مگر خود جذبہ نہیں۔

ارسطو کے پیروکار (Peripatetics) اِس میں غلط تھے کہ وہ کہتے تھے، ہلکے درجے کے جذبات بھی اچھے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک بار جذبہ آزاد ہو جائے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کہاں تک جا پہنچے گا۔

جذبات کی درجہ بندی:

سٹوئیک فلسفیوں نے جذبات کی ایک باقاعدہ درجہ بندی کی۔ جذبات یا تو اُس چیز سے پیدا ہوتے ہیں، جو بظاہر اچھی لگتی ہے۔ یا اُس چیز سے، جو بظاہر بُری معلوم ہوتی ہے۔ پھر یہ اچھا یا بُرا حال یا تو حال میں ہوتا ہے یا مستقبل میں۔ اِس طرح چار بنیادی جذبات قرار پاتے ہیں؛

1۔ دکھ (Pain/aegritudo/λύπη): موجودہ برائی کے مقابل۔

2۔ خوف (Fear/metus/φόβος): مستقبل کی برائی کے مقابل۔

3۔ لذت یا خوشی (Pleasure/voluptas) یا (laetitia/ἡδονή): موجودہ بھلائی کے مقابل۔

4۔ خواہش یا حرص (Desire/ἐπιθυμία/libido): مستقبل کی بھلائی کے مقابل۔

سیسرو، دیوجینیس لائیر تئیس اور اسٹوبیوس میں اِن بنیادی جذبات کی کئی ذیلی تقسیمات ملتی ہیں۔

حکمت اور جذبات کا تقابل:

حکمت کو جذبات کے مقابل ایسے رکھا گیا، جیسے صحت کو بیماری کے۔ لیکن سٹوئیک فلسفی باوجود سخت گیر تسلسل کے، حکیم کی روح سے ہر قسم کی حسیت کو ختم نہ کر سکے۔ اُنہیں جائز جذبات، پُرسکون احساسات اور حکیمانہ میلان کو ماننا پڑا، جو روح کو بگاڑنے کے بجائے اُس کی طاقت اور صحت کا نتیجہ ہیں۔ چونکہ حکیم موجودہ برائی سے متاثر نہیں ہوتا (praesentis mali sapienti affectio nulla est, Cic. Tusc. IV, 6)، اِس لیے اُس میں دکھ (aegritudo) کا کوئی وجود نہیں۔ اُس کے پاس حقیقی بھلائی ہے۔ اگر ہماری عقل جسمانی تکلیف یا زندگی کے حادثات کو برائی نہ مانے تو ہم بالکل غیر متاثر رہ سکتے ہیں۔

جہاں ایک عام انسان اندھی خواہش کے ساتھ بھلائی کی طرف لپکتا ہے، وہیں حکیم عقل و تدبیر سے مستقل بھلائی کا تعاقب کرتا ہے۔ یہی اصل ارادہ (βουλησις/voluntas) ہے۔ اُسی طرح، جس طرح ہم بھلائی کی جستجو کرتے ہیں، ویسے ہی برائی سے بچنے کی ایک فطری جبلّت بھی ہے۔ جب یہ جبلّت عقل کے تحت آجائے تو یہ احتیاط (εὐλάβεια) بن جاتی ہے، جو خوف سے بالکل مختلف ہے۔ آخر میں بے قابو لذت کے بجائے حکیم کے اندر ایک مستقل، پُرسکون اور عقلی مسرت (χαρά/Gaudium) پائی جاتی ہے۔ "جب عقل کی تحریک پُرسکون اور ثابت قدم ہو تو یہی حقیقی خوشی کہلاتی ہے" (Tusc. IV, 6)۔

یوں یہ تین بڑے طبقات بنتے ہیں؛

1۔ ارادہ (voluntas)

2۔ احتیاط (εὐλάβεια)

3۔ عقلی خوشی (χαρά/Gaudium)

اِن سب کو دیوجنیس لائیر تیئس نے جذبات کی تعریف کے الفاظ ہی میں بیان کیا، مگر ساتھ "عقلی" (εὔλογος) کا صفتی اضافہ کر دیا۔

زینو اور کرِسپس کے مابین اختلاف:

جذبات کی تعریف میں بھی سٹوئیک مکتبِ فکر منقسم تھا۔ زینو اور اُس کے شاگردوں کے نزدیک جذبہ ایک ہیجان یا روح کی حرکت تھی (συστολή، ἐπίτασις، ἐκκλίσις، ὁρμή)، اور فیصلہ محض ایک ضمنی سبب تھا۔ لیکن کرسپس کا کہنا تھا کہ اصل حقیقت وہی ذہنی فریب (δόξα) ہے۔ جذبہ ایک غلط فیصلہ ہے، اور اِس کی شدت اور تیزی فیصلے کی تازگی (πρόσφατος) سے سمجھائی جاسکتی ہے۔

کبھی کبھار سیسرو زینو کی تعریف نقل کرتا ہے، جیسے خوف کی تعریف میں کہتا ہے: "برائی سے غیر معقول انحراف، جو کم ہمتی اور شکستہ روح سے پیدا ہو (Tusc. IV, 7, 15)۔ لیکن اکثر وہ کرسپس یا اُس کے پیروکاروں کی رائے بیان کرتا ہے: دکھ وہ تازہ رائے (πρόσφατος) ہے، جو کسی موجودہ برائی کے بارے میں یہ سمجھتی ہے کہ اُس پر دل کا سکڑنا اور مغموم ہونا درست ہے۔ دوسری طرف دیوجنیس لائیر تیئس زینو کی طرز پر تعریف کرتا ہے: خوف (φόβος) عقل سے خالی انحراف ہے۔

یوں بعد کے زمانے میں اکادمی غالباً اِن دونوں نظریات کو ملانے کی کوشش کرتی رہی۔ ایکلیکٹک فلسفیوں نے خوف کی تعریف یوں کی: "خوف وہ ہیجان ہے، جو عقل کے خلاف ہو اور اِس کا سبب یہ رائے ہو کہ ایک برائی قریب ہے" (ἐκκλίσις ἀπειθής λόγου, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακόν ἐπιφέρεσθαι)۔

لیکن عملی طور پر جب وہ مختلف جذبات کو بیان کرتے تو اکثر محض کسی اضافی کیفیت یا اثر کا نام شامل کر دیتے۔ مثلاً "دہشت" (terror) وہ خوف ہے، جس کے ساتھ آواز کا زوال بھی ہو۔ "لطف اندوزی" وہ لذت ہے، جو کانوں کے ذریعے دل کو مسرور کرے (دیو جنیس لائیر تیئس VII، 112-114)۔

پوسیڈونیوس: سٹوئیک مکتبِ فکر کی نفسیات میں ترمیم:

سٹوئیک مکتبِ فکر کی نفسیات میں تبدیلی ایک آزاد رکن پوسیڈونیوس (Posidonius) کے ذریعے آئی، جو روڈس میں پڑھاتا تھا۔ سیسرو اُس کا شاگرد بنا اور پومپی اُسے سننے کے لئے گیا۔ پوسیڈونیوس کے نزدیک انسانی ذہن کی مطلق یگانگت (absolute unity) کو تسلیم کرنا یا سب کچھ صرف عقل سے سمجھانا ممکن نہیں۔ سوال یہ ہے کہ حکیم بھی بعض چیزوں کو مطلوب سمجھتا ہے، لیکن وہ جذبات کا شکار کیوں نہیں ہوتا؟ پھر کیا جذبہ فیصلے (judgment) سے الگ کوئی شے ہے؟ کیوں ایسے لوگ، جو ایک ہی طرح کی فکر رکھتے ہیں، جذبات کے اثرات میں ایک دوسرے سے اتنا مختلف ہوتے ہیں؟

پوسیڈونیوس نے افلاطون کی تقسیمِ نفس کی طرف رجوع کیا اور جذبات کے اصول کو نفس کے دو ادنیٰ حصوں (ἐπιθυμία،θυμός) میں تلاش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ کچھ جانور بھی جذبات رکھتے ہیں۔ جذبات کی شدت بدن کی حالت پر منحصر ہوتی ہے اور وقت محض اپنی تاثیر سے جذبات کو کمزور اور ٹھنڈا کر دیتا ہے۔ چونکہ نفس کے ادنیٰ حصے بدن سے براہِ راست جُڑے ہیں، اور اپنی ہی "agitation" سے تھک کر کمزور ہو جاتے ہیں، اِس لئے وہ رفتہ رفتہ عقل کی راہنمائی قبول کرنے لگتے ہیں۔ بالکل ایسے ہی، جیسے ایک گھوڑا اپنی مسلسل جدوجہد سے تھک کر آخرکار اپنے سوار کے قابو میں آ جاتا ہے (گالین، de Hipp. et Plat. IV, 5 – V, 1)۔

اِس نظریے کے مطابق (جو قدیم زمانے میں سٹوئیک مکتبِ فکر کے نظریے کے مقابل رکھا گیا) جذبہ ذہن سے پیدا ہو کر بدن میں نہیں اُترتا، بلکہ اُلٹا بدن اور نفس کے وہ حصے، جو بدن سے گہرا تعلق رکھتے ہیں، اُنہی سے شروع ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ سینیکا بھی "De Ira" میں تسلیم کرتا ہے کہ مزاج (temperament) کا جذبات پر اثر ہے۔ اُس کے نزدیک غصے کی وجہ بدن میں حرارت کی زیادتی ہے، جو دل کے علاقے میں خون کے تپنے سے پیدا ہوتی ہے۔ عورتیں اور بچے چونکہ مرطوب مزاج

رکھتے ہیں، اِس لئے اُن کا غصہ کم شدید ہوتا ہے۔ درمیانی عمر میں جب خشک عنصر غالب ہوتا ہے تو غصہ جلد بھڑک اُٹھتا ہے، مگر جلد ہی بجھ جاتا ہے۔ کیونکہ گرمی سے سردی کی طرف تیزی سے تبدیلی آتی ہے۔ بڑھاپے میں حرارت گھٹ جاتی ہے، اور غصے کی جگہ مستقل چڑچڑا پن لے لیتا ہے۔

مشہور طبیب گالین (تقریباً 150ء) افلاطون اور پوسیڈونیوس دونوں سے اتفاق کرتا ہے کہ نفس کے تین حصے ہیں اور جذبات نفسِ غیر عقلی (irrational soul) سے تعلق رکھتے ہیں۔ جہاں تک یہ سوال ہے کہ جذبہ فعال (ἐνέργεια) ہے یا غیر فعال (πάθος)، گالین کہتا ہے کہ یہ دونوں پہلو ایک دوسرے کے مخالف نہیں۔ نفس کے ایک حصے کی حرکت دوسرے حصے میں غیر فعال کیفیت پیدا کر سکتی ہے۔ بلکہ اگر حرکت حد سے بڑھ جائے تو فعال حصے میں بھی مرض پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً اگر دل کی دھڑکن بڑھ کر دھڑکاہٹ (palpitation) بن جائے تو دل خود اذیت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اِس طرح نفس کے نچلے حصوں کی حرکات، یعنی جذبات، ایک درجے تک فطرت کے مطابق ہیں۔ لیکن جب یہ حد سے بڑھ جائیں تو نہ صرف جسم بلکہ عقل کو بھی مضطرب کر دیتے ہیں۔ اِس لئے جذبہ کبھی بھی (جیسا کہ سٹوئیکس کہتے تھے) یہ نہیں کہ عقل اپنی فطرت سے ہٹ کر خود غیر عقلی ہو جائے۔

اپی کیورَس: لذت بطورِ عدمِ الم: ذہنی و جسمانی لذتیں: خواہش کا نظریہ:

سٹوئیک مکتبِ فکر کی لذت کے بارے میں تعلیم کچھ مبہم تھی۔ اُن کے نزدیک حیوان اپنی حفاظتِ ذات کی طرف مائل ہوتا ہے اور جو کچھ اُس کی فطرت کے مطابق ہو، اُسے چاہتا ہے۔ اِسی ابتدائی جبلّت کی اطاعت میں وہ لذت کو دریافت کرتا ہے۔ اِس اعتبار سے لذت کوئی ابتدائی حقیقت نہیں بلکہ ایک ثانوی چیز ہے، ایک نتیجہ ہے۔ لیکن اگر یہ بات مانی بھی جائے تو پھر بھی لذت کسی نہ کسی طور مطلوب ہے۔ کم از کم اِس لئے کہ یہ ایک فطری فعالیت کی تکمیل ہے۔ تاہم کلیانتھیوس نے یہ تسلیم کرنے سے انکار کیا کہ لذت فطرت کے مطابق ہے، اور تمام سٹوا اِس بات پر قائم رہے کہ درد برائی نہیں اور حکیم کی خوشی کو متزلزل نہیں کر سکتا۔

اِس کے برعکس اپی کیورَس کہتا ہے کہ لذت کی محبت ایک ابتدائی جبلّت ہے، جو حرکت کی محرک بھی ہے اور اُس کے مقصد کو متعین بھی کرتی ہے: "ہر حیوان جب پیدا ہوتا ہے تو لذت کی تلاش کرتا ہے اور اُسے سب سے بڑی خیر سمجھ کر خوش ہوتا ہے اور درد کو سب سے بڑی برائی جان کر اُس سے بچتا ہے، اور اپنی قدرت کے مطابق اُسے دُور رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ سب کچھ وہ فطرت کی رہنمائی میں کرتا ہے، جو یہ سیدھی اور غیر فاسد رائے اُس کے اندر ودیعت کرتی ہے" (Cicero, De Fin. I, 9)۔

تو لذت کیا ہے؟ اِرسطپس اور افلاطون نے کہا تھا کہ لذت ایک حرکت ہے، ایک "ہوتے رہنے" (becoming) کی کیفیت ہے۔ لیکن ارسطو نے اُس کی تردید کی اور کہا: "οὐκ ἔστιν οὐδεμία ἡδονὴ γένεσις" یعنی لذت سرے سے کوئی پیدائش یا حرکت نہیں۔ لذت کسی حرکت سے پہلے ضرور ہو سکتی ہے، لیکن اپنی حقیقت میں یہ اُس فعل کے ساتھ جڑی ہے، جو اُسے مکمل کرتا ہے، اور یہ حرکت سے زیادہ سکون میں پائی جاتی ہے ("ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἢ ἐν κινήσει", Eth. Nic.)۔

اپی کیورس نے ارسطو کی اِس رائے کو ذہن میں رکھا۔ اُس نے لذت کو دو اقسام میں بانٹا؛

1۔ پُرسکون اور پائیدار لذت (ἡδονὴ ἐν στάσει): جو حرکت سے آزاد ہے، جسمانی درد اور ذہنی اضطراب سے نجات کی حالت ہے۔

2۔ متحرّک اور عارضی لذت (ἡδονὴ ἐν κινήσει): جو جسمانی شہوت یا چبھن سے پیدا ہوتی ہے اور جلد گزر جاتی ہے۔

حقیقی لذت وہی سکون کی لذت ہے، جسے بنیادی لذت (καταστηματική) کہا جائے گا۔ متحرّک لذت محض ایک وسیلہ ہے، جو فطرت اپنے اصل مقصد تک پہنچنے کے لئے استعمال کرتی ہے، اور اِس مقصد کا نام ہے: "الم کی غیر موجودگی"۔ لذتوں کی عظمت کی اِنتہا یہی ہے کہ ہر اُس چیز کو دور کر دیا جائے، جو الم پیدا کر سکتی ہے: "Τὸ πέρας τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ πάντων τῶν ἀλγούντων ἀφαίρεσις" (Diogenes Laertius X, 139)۔ یعنی: لذت کی حدِ اعلیٰ یہ ہے کہ تمام دکھ دینے والی چیزیں ختم کر دی جائیں۔

اِس نفسیاتی نظریہ کا نتیجہ یہ ہے کہ لذت اور اذیت (Pleasure and Pain) کے درمیان کوئی درمیانی حالت (Intermediate State) نہیں۔ اپی کیورس اِس بات کو ماننے پر تیار نہ تھا کہ لذت اور اذیت کے بیچ کوئی حالتِ وسط موجود ہے۔ اُس کا اصرار تھا کہ جو کیفیت بعض لوگوں کو درمیانی لگتی ہے، یعنی جب انسان ہر طرح کی اذیت سے آزاد ہوتا ہے، وہ صرف لذت ہی نہیں بلکہ اعلیٰ ترین لذت ہے۔ وہ سمجھتا تھا کہ سب سے اعلیٰ لذت تمام اذیتوں کے عدم میں ہے۔ اِس کے بعد لذتیں مختلف صورتوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں، مگر اُن میں اضافہ یا کثرت ممکن نہیں (سیسرو، De Finibus I, 11)۔

یہی اپی کیورس کا نیا نظریہ تھا۔ اگر صرف اذیت نہ ہو تو ہم ممکنہ لذت کی کامل صورت پا لیتے ہیں۔ حرکت میں آنے والی لذت (ἡδονὴ ἐν κινήσει) محض تنوع پیدا کرتی ہے، اصل قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ جس طرح خیالات (Ideas) ماضی کی محسوسات کی یاد سے بنتے ہیں، اُسی طرح ذہنی لذتیں (Pleasures of the Mind) بھی جسمانی لذتوں کی یاد اور اُن کے دوبارہ ملنے کی امید پر قائم ہیں۔ "میں نہیں جانتا کہ میں کس چیز کو بھلائی کہہ سکتا ہوں۔ اگر میں کھانے پینے،

محبت، موسیقی، اور حسن کے مشاہدے سے حاصل ہونے والی لذتوں کو نظر انداز کر دوں"(دیو جنیس لائر تیئس، کتاب 10، باب 5)۔ "تمام بھلائی کی جڑ اور بنیاد معدے کی لذت ہے"(ایتھینیوس، کتاب 12)۔

اپی کیورس کی انفرادیت یہ ہے کہ اُس نے پہلے ذہنی لذتوں کو جسمانی لذتوں کی یاد یا توقع تک محدود کیا، اور پھر یہ اعلان کیا کہ ذہنی لذتیں جسمانی لذتوں سے برتر ہیں: "جسم کے ساتھ ہم صرف وہی محسوس کر سکتے ہیں، جو فی الحال موجود ہے۔ مگر ذہن کے ساتھ ہم ماضی اور مستقبل دونوں چیزوں کا ذائقہ چکھ سکتے ہیں"(سیسرو، De Finibus I, 17)۔

یوں روح موجودہ اذیت پر غالب آسکتی ہے۔ وہ زندگی کو مجموعی حیثیت میں دیکھ سکتی ہے اور ماضی کی لذتوں کو یاد کر کے لطف اندوز ہو سکتی ہے۔ اپی کیورس شکوہ کرتا تھا کہ لوگ زندگی کے شکر گزار نہیں۔ اُس کی تعلیم یہ تھی کہ آدمی کو لمحہ بھر کی اذیت کو ماضی کی لذتوں کی یاد سے بھگانا چاہیے اور حال کے دکھ کو مستقبل کی امیدوں کے ذریعے ہلکا کرنا چاہیے۔ یہی تعلیم "اذیت" کی نفسیات سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ سب سے اولین اذیت جسمانی ہوتی ہے۔ چونکہ لذت اعلیٰ ترین بھلائی ہے اور اذیت سے نجات کے برابر ہے۔ اِس لیے لازمی ہے کہ اذیت سب سے بڑا شر ہو۔ لیکن فطرت نے انسان پر ایک طرح کا کرم کیا ہے: "اگر اذیت بہت زیادہ ہے تو وہ مختصر ہو گی۔ لمبی بیماریوں میں اذیت کے مقابلے میں زیادہ لذت پائی جاتی ہے"(سیسرو، Tusculan Disputations II, 19)۔

"اذیت جسم میں ہمیشہ قائم نہیں رہتی۔ لمبی بیماریوں میں لذت اذیت پر غالب آ جاتی ہے"(دیو جینیس، کتاب 10، باب 140)۔ لہٰذا انسان ہمیشہ خوش اور آزاد رہ سکتا ہے۔ اپی کیورس کہتا ہے: "اگر ایک دانا آدمی کو جلا دیا جائے، یا اذیت دی جائے، یا حتیٰ کہ فیلارس کے پیتل کے سانڈ میں ڈال دیا جائے، تو بھی وہ کہے گا کہ "کتنا شیریں ہے! میں اِسے کتنی تھوڑی اہمیت دیتا ہوں"(سیسرو، Tusculan II, 7)۔

اپی کیورس کے نزدیک لذت اذیت کے نہ ہونے کا نام ہے۔ یہ مستقل لذت (Stable Pleasure) کبھی بدل سکتی ہے، لیکن "حرکت والی لذت" اِسے بڑھا نہیں سکتی۔ یوں جب ہم اذیت سے آزاد ہو جائیں تو ہم نے فطرت کا مقصد حاصل کر لیا۔ فطرت انسان سے زیادہ مطالبہ نہیں کرتی۔ وہ اُسے جذبات و خواہشات کی الجھن میں نہیں ڈالتی۔ اپی کیورس خواہشات کو تین اقسام میں بانٹتا ہے؛

1۔ فطری اور ضروری خواہشات (جیسے بھوک اور پیاس)۔

2۔ فطری مگر غیر ضروری خواہشات (جیسے جنسی محبت اور خاندان)۔

3۔ نہ فطری نہ ضروری خواہشات (جیسے دولت اور عزت)، یہ جھوٹی رائے سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان کے خوش رہنے کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ وہ پہلی قسم کی خواہشات پوری کر سکے۔ "فطرت صرف وہ چیزیں مانگتی ہے، جو آسانی سے میسر ہوں۔ نایاب اور غیر معمولی چیزیں فضول ہیں اور محض نمود و نمائش کے لیے ہیں۔ روٹی اور پانی ایک بھوکے اور پیاسے کے لیے بہترین ضیافت ہیں" (دیو جینیس، کتاب 10)۔

ایک دانا شخص کچھ خاص حالات میں شادی کر سکتا ہے، لیکن وہ محبت کی فریب کاریوں میں کبھی گرفتار نہیں ہوتا۔ فالتو خواہشات اُس وقت ختم ہو جائیں گی، جب اُن کی بنیاد رکھنے والی جھوٹی رائے زائل ہو گی۔ یوں اپی کیورس بالکل مختلف دلائل اور وجوہات کے ساتھ سٹوا کی طرح "اپاتیا" (impassiveness)، یعنی "بے تاثری" پر عمل کرتا ہے۔ مگر کمزوری اور نرمی کی وجہ سے، نہ کہ سخت قوتِ ارادی کی وجہ سے۔

نُوافلاطونیت (Neo-Platonism): روح لذت اور جذبے میں بالواسطہ شریک ہے:

نُوافلاطونی مکتب میں جذبات (Emotions) سے متعلق نظریات زیادہ تر مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) غور و فکر کے زیرِ اثر تھے۔ پلوٹینس (Plotinus) اِس کوشش میں تھا کہ لذت، اذیت، اور جذبات کو روحانی موجودات کی غیر متأثر کُن حالت / روحانی بے تاثیری (ἀπάθεια τῶν ἀσωμάτων) کے ساتھ ہم آہنگ کرے۔ اُس کے نزدیک روح اپنے وجود میں خود مختار ہے اور جسم پر عمل کرنے کے باوجود اپنے اندر قائم رہتی ہے۔ جو چیز غیر جسمانی (Incorporeal) ہے، وہ کسی قسم کی "تاثر پذیری" کا شکار نہیں ہو سکتی۔ جو لوگ روح کے "غیر فعال حصے" کی بات کرتے ہیں، وہ بھول جاتے ہیں کہ روح "صورت" (εἶδος) ہے اور اِس لیے کسی تغیر یا جذبے سے متاثر نہیں ہوتی۔

تو پھر لذت، اذیت اور جذبات کی توضیح کیا ہے؟ پلوٹینس کے مطابق صرف جسم متاثر ہوتا ہے، روح محض اُن حالات کا شعور رکھتی ہے، جو جسم میں پیش آتے ہیں۔ جب ہم جسمانی لذت یا اذیت محسوس کرتے ہیں تو یہ حالتیں جسم اور "فطرت" (φύσις) یعنی "حیوانی زندگی کے اصول" میں ہوتی ہیں۔ روح اُن کا ایک بے جذباتی شعور رکھتی ہے۔ جب ہمیں یہ ادراک ہوتا ہے کہ ہمارا جسم روح سے جدا ہو رہا ہے تو اذیت پیدا ہوتی ہے، اور جب یہ شعور ہوتا ہے کہ جسم روح سے زیادہ قریب ہو رہا ہے تو لذت حاصل ہوتی ہے۔

روح جسم میں ایسے ہے، جیسے آگ گرم اور روشن ہوا میں۔ لذت اور اذیت وہ کیفیات ہیں، جن میں جسم روح کی کرنوں سے بھر جاتا ہے۔ یہی حال حسی خواہش (Sensuous Desire) کا بھی ہے۔ جسم بذاتِ خود غیر فعال ہے، اور روح از خود کسی حسی خواہش کی مالک نہیں۔ جسم میں ایک حرکت جنم لیتی ہے، جس کے نتیجے میں روح کے نچلے حصے (φύσις)

میں، جو جسم سے جڑا ہوا ہے، خواہش ابھرتی ہے۔ یہ خواہش پھر اعلیٰ حقیقی روح میں ایسی تصویریں پیدا کرتی ہے، جنہیں وہ یا تو تسکین دیتی ہے یا دبا دیتی ہے۔

بعض اوقات جذبہ خود روح سے بھی جنم لیتا ہے۔ مثلاً غصہ ہمیشہ خون اور صفرا میں خلل کے ساتھ ہوتا ہے۔ لیکن یہ جسمانی خلل کبھی ابتدائی سبب ہوتا ہے اور کبھی نتیجہ، اور اِس کی اصل وجہ روح میں "ناانصافی" کا تصور ہے۔ یوں بعض جذبات اور خواہشات بالکل روحانی بھی ہو سکتے ہیں، جیسے خوشی، علم کی طلب، اور حسن کی محبت، جو ہمیں حقیقت کے پاکیزہ مشاہدے کے لیے تیار کرتے ہیں۔

سینٹ آگسٹین: لذت اور اذیت:

مسیحی فلسفیوں کا ایک نمایاں عقیدہ جسمانی فطرت کی تحقیر اور خواہشات کو دبانے (Mortification of the Flesh) پر مبنی تھا۔ اِسی لیے وہ جذبات کی بجائے اُن کی مذمت میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔ سینٹ آگسٹین نے نوافلاطونی نظریہ اختیار کیا۔ اُس کے مطابق روح جسم سے بالکل آزاد ہے۔ جسم روح پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا، بلکہ روح ہی جسم میں عمل کرتی ہے۔

جب مادی عناصر کے درمیان تعلقات میں تبدیلی آتی ہے تو روح اُسے محسوس کرتی ہے اور اپنی داخلی قوت سے اُس پر ردِ عمل ظاہر کرتی ہے تاکہ اُسے اپنے منظم نظام سے ہم آہنگ کرے۔ اگر اِس مطابقت کے لیے بہت تھوڑی محنت درکار ہو تو لذت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر مزاحمت بہت سخت ہو اور جدوجہد شدید ہو تو اذیت ظاہر ہوتی ہے۔ اِس طرح اذیت روح کی "غیر فعالیت" کا ثبوت نہیں، بلکہ اُس کی "کثرتِ فعالیت" کا نتیجہ ہے۔ اگر روح بار بار جذبات کے ہاتھوں مغلوب ہو جاتی ہے تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ گناہ نے اُس کی اصل فطرت کو بگاڑ دیا ہے۔

تھامس ایکویناس (Thomas Aquinas): ایراسبل اور کنکپسبل رُجحانات: تمام جذبات کی جڑ "محبت":

قرونِ وسطیٰ میں جذبات کا سب سے اہم اور سائنسی نظریہ ایکویناس کا تھا۔ وہ بلاشبہ ارسطو سے بہت کچھ لیتا ہے، لیکن اُس کے اپنے مشاہدات بھی غیر معمولی ہیں۔ کارتیزیوں (Descartes) وغیرہ کی طرح اُس نے جذبات کو جسم سے جوڑا، کم از کم اُن جذبات کو، جو "کمزور کرنے والے" (Depressing Passions) ہیں: "Passio cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem; unde passio proprie dicta non potest

competetere animae, nisi per accidens."(سُماتھیولوجیا، حصہ I ، سوال 22، مضمون 1)۔یعنی "ذلت کے ساتھ جذبات صرف جسمانی تبدیلی کے نتیجے میں ہوتے ہیں۔اِس لیے صحیح معنوں میں جذبہ روح کو براہِ راست منسوب نہیں کیا جاسکتا، بلکہ محض بالواسطہ"۔

ایکویناس کہتا ہے کہ وہ جذبات، جو انسان کو کمزور کرتے ہیں، زیادہ حقیقی معنوں میں "جذبہ" کہلانے کے لائق ہیں بہ نسبت اُن کے، جو بلند کرتے ہیں: "Quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia."یعنی "جب یہ تبدیلی بُری طرف ہو تو اُسے زیادہ صحیح معنوں میں جذبہ کہا جاسکتا ہے بہ نسبت اِس کے، جب وہ بھلی طرف ہو۔اِس لیے غم خوشی سے زیادہ "جذبہ" ہے۔

اکویناس(Aquinas)کے مطابق جذبات کی تقسیم:

اکویناس نے جذبات کو دو بڑی اقسام میں تقسیم کیا؛

1۔کنکپی سنٹ(Concupiscent Appetites): وہ خواہشات، جو کسی چیز کو محض بھلائی(Good)یا برائی(Evil)کے اعتبار سے دیکھتی ہیں۔

2۔ایرا سِبل(Irascible Appetites): وہ رجحانات، جو مشکل یا رکاوٹ(Arduous)کے پہلو سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں، یعنی خیر کے حصول یا شر کے بچاؤ میں جو دشواریاں آئیں۔

تفصیلی تقسیم:

1۔کنکپی سبل خواہشات:

محبت(Love)، نفرت(Hatred)۔خواہش/طلب(Desire)، اجتناب(Aversion)۔خوشی(Joy)، غم(Sadness)۔

2۔ایرا سبل خواہشات:

اُمید(Hope)،ناامیدی(Despair)۔جرات/حوصلہ(Courage)،خوف(Fear)،غصہ(Anger)۔

اکویناس کے نزدیک اِن تمام جذبات کی بنیاد "محبت" ہے۔کیونکہ چاہے کوئی خیر مطلوب ہو یا شر سے بچاؤ مقصود ہو، اصل محرک محبت ہی ہے۔سب سے پہلے، کوئی شے ہم میں یا تو محبت پیدا کرتی ہے یا نفرت، اِس بات پر منحصر ہے کہ وہ ہماری

طبیعت کے موافق ہے یا اُس کے مخالف۔ محبت خواہش کو جنم دیتی ہے، اور نفرت بیزاری کو۔ پھر ہمیں خوشی یا غم کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ہماری کوششوں کی کامیابی یا ناکامی پر منحصر ہے، اور یہ اشتیاقی میلان (concupiscent appetite)۔

رہی بات غضبی میلان (irascible appetite) کی، تو اگر رکاوٹیں، جو ہمیں کسی بھلائی تک پہنچنے سے روکتی ہیں دُور کی جاسکتی ہوں تو ہم امید محسوس کرتے ہیں، بصورتِ دیگر مایوسی محسوس کرتے ہیں۔ جب کوئی برائی ہمیں دھمکاتی ہے اور ہم اُسے ٹال سکتے ہیں تو ہم میں جرات پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب برائی ناگزیر ہو تو ہم خوف محسوس کرتے ہیں۔ اگر کوئی برائی ہمیں پہنچ چکی ہے تو یہ غصہ پیدا کر سکتی ہے، بشرطیکہ انتقام یا مزاحمت کی کوئی صورت باقی ہو۔ لیکن جب مطلوبہ بھلائی حاصل ہو جائے تو اِس غصے کے ہم پلہ کوئی جذبہ باقی نہیں رہتا۔

اکویناس (Aquinas) اِس کے بعد اُن بنیادی جذبات کی مختلف صورتوں اور درجوں پر بحث کرتا ہے۔ اُس کی تحریروں میں اگرچہ کئی مکتبی تقسیمات اور تعریفیں ہیں، مگر کئی ایسی صداقتیں بھی ہیں، جو بعد کے فلاسفہ کے ذہن میں محفوظ رہیں۔ وہ "amor" (وہ محبت، جو صرف نفسانی خواہش پر مبنی ہے)، "dilectio" (وہ محبت، جس میں عقل اور ارادہ بھی شامل ہیں)، اور آخر میں "caritas" (وہ محبت، جو اعلیٰ ترین یا مسیحی درجہ کی محبت ہے) میں فرق کرتا ہے۔ نفرت کے بارے میں وہ ارسطو کی طرح یہ کہتا ہے کہ اُس کا وجود دراصل محبت کا مرہونِ منت ہے، اور اگر یہ زیادہ شدید دکھائی دیتی ہے تو یہ محض ایک فریب ہے۔ پھر وہ اپنے استاد کی طرح سرگرمی (activity) کو خوشی کا سب سے بڑا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔

وہ خوف کی دو قسمیں بتاتا ہے؛ ایک وہ، جو ذاتی کمزوری کے احساس سے پیدا ہوتی ہے، اور دوسری وہ، جو شے کی ناقابلِ مغلوب طاقت کے تصور سے پیدا ہوتی ہے۔ پہلی قسم میں کاہلی (segnities) یعنی کام کا خوف، شرمندگی (erubescentia) یعنی ناکامی کا خوف، اور ہچکچاہٹ (mœcundia) یعنی بجا ملامت کا خوف شامل ہیں۔ دوسری قسم میں حیرت (admiration)، ششدرپن (stupor) اور دہشت (agonia) شامل ہیں۔

اِن تقسیمات اور ذیلی تقسیمات کے ساتھ وہ بعض عمیق نکات بھی بیان کرتا ہے۔ محبت تمام جذبات کی جڑ ہے۔ یہ اشتیاقی میلان کی ہر صورت کے نیچے کارفرما ہے۔ اگر محبت نہ ہو، اگر یہ فطری جھکاؤ بھلائی کی طرف موجود نہ ہو، تو نہ تو برائی سے بچنے کی کوئی کوشش ہو، نہ ہی غضبی میلان کا کوئی وجود۔ غضبی جذبات بعض اوقات اشتیاقی جذبات کے ساتھ مل کر اُنہیں سہارا دیتے ہیں۔ اِسی طرح امید خواہش کو کوشش میں بدل دیتی ہے اور روح کی تسکین تک پہنچاتی ہے۔ خوف بیزاری میں اُداسی کا عنصر شامل کر دیتا ہے۔ ہم خوشی کی خواہش کے مقابلے میں غم کے خوف کو کہیں زیادہ شدت سے محسوس کرتے ہیں۔ ہم کسی بھلائی کے نہ ملنے کو اُس کے ملنے کی خوشی سے کہیں زیادہ شدت سے جھیلتے ہیں۔ وہ جذبات، جو کسی مثبت خواہش پر مبنی ہیں، وہ زندگی کے بہاؤ (vitalis motio) میں خلل نہیں ڈالتے، جب تک کہ وہ حد سے نہ بڑھ جائیں۔ اِس کے برعکس وہ جذبات، جو

ہمیں کسی ڈرائی ہوئی برائی سے دُور کرتے ہیں، وہ زندگی کے بہاؤ کو کمزور کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ اِسی لیے ہر قسم کا غم بدن کے لیے مضر ہے۔

نشاۃِ ثانیہ: اپی کیوری نظریے کی تجدید: کارڈان اور مونٹین:

اپی کیوری نظریہ، جو قرونِ وسطیٰ میں فراموش کر دیا گیا تھا، نشاۃِ ثانیہ میں پھر نمودار ہوا۔ کاردان کے مطابق، "اچھی چیزیں ہمیں زیادہ خوش کرتی ہیں، جب وہ کم اچھی چیزوں کے بعد اور اُن کے برعکس آتی ہیں۔ مثلاً اندھیرے کے بعد روشنی، کڑوے کے بعد میٹھا، بے آہنگی کے بعد نغمگی۔ ہر خوشی اور ہر لذت لازماً ایک احساس میں پائی جاتی ہے۔ اب ہر احساس تغیر کو مانتا ہے، اور ہر تغیر ایک ضد سے دوسری ضد کی طرف ہوتا ہے۔ اگر یہ خیر سے شر کی طرف ہو تو اِس کا نتیجہ غم ہے، اور اگر یہ شر سے خیر کی طرف ہو تو اِس کا نتیجہ لذت ہے۔ لہٰذا شر کا مقدم ہونا ضروری ہے۔ کون بغیر بھوکا ہوئے کھانے میں لذت پاتا ہے؟ کون بغیر پیاسا ہوئے پانی پینے سے خوش ہوتا ہے؟ دلچسپ بات یہ ہے کہ کاردان نے اِس نظریئے سے جو نتیجہ نکالا، وہ براہِ راست اپی کیورس کے نتیجے کے خلاف ہے۔ اُس نے کہا کہ ہمیں زیادہ سے زیادہ دُکھ کے اسباب تلاش کرنے چاہئیں، تاکہ اُن کے ختم ہونے پر ہمیں زیادہ سے زیادہ لذت حاصل ہو۔ اگر اُس کی سوانح پر یقین کیا جائے، تو کاردان نے اپنی زندگی کو اِسی عجیب اصول کے مطابق ڈھالا، جو لذت پرستی کے پردے میں رہبانیت تک لے جاتا ہے"۔ (لیون ڈوموں، نظریۂ سائنسی حساسیت)۔

مونٹین کی تحریروں میں جذبات کے بارے میں کوئی واضح اور قطعی نظریہ تلاش کرنا آسان نہیں۔ تاہم وہ اپی کیورس کے خیالات کا شریک دکھائی دیتا ہے۔ "ہماری بہبود دراصل بدحالی کی عدمِ موجودگی ہے۔ اِسی لیے وہ فلسفیانہ مکتب، جس نے سب سے زیادہ لذت کو اہمیت دی، اُس نے اُسے سکون میں رکھا۔ کوئی تکلیف نہ سہنا وہ اعلیٰ ترین خوش حالی ہے، جس کی انسان امید رکھ سکتا ہے۔ رہا وہ کھجلی اور گدگدی کا سا احساس، جو بعض لذتوں میں ہوتا ہے اور جو بعض کو محض صحت اور سکون سے کہیں زیادہ معلوم ہوتا ہے، یہ فعال اور متحرک لذت، یا جیسا کہ میں کہوں، کھجلی اور گدگدی کی لذت، آخر کار سکون پر ہی منتج ہوتی ہے" (مضامین، II، xii)۔

اپی کیوریت کی روح اگرچہ اُس کے عقیدے کی صورت میں نہیں، پھر بھی کئی دوسرے مقامات پر دوبارہ ظاہر ہوتی ہے۔ "میں سب سے بری بیماری میں مبتلا ہو گیا ہوں، جو اچانک، سب سے زیادہ دردناک، سب سے زیادہ مہلک، اور ناقابلِ علاج ہے۔ اِن حملوں میں سے میں پہلے ہی پانچ یا چھ برداشت کر چکا ہوں، اور وہ طویل اور کربناک تھے۔ پھر بھی یا تو میں غلطی پر ہوں

یا ایسی حالت میں کچھ ایسا ضرور ہے، جو اُس شخص کو سہارا دیتا ہے، جس کی روح موت کے خوف سے آزاد ہو اور طِب کی اُن دھمکیوں، نتائج اور قیاسات سے بھی آزاد ہو، جو ہمارے ذہنوں کو مضطرب کر دیتے ہیں"۔

تاہم مونٹین ایسا معلوم نہیں ہوتا کہ وہ ماضی کی لذتوں کو یاد کر کے موجودہ دکھ کو کم کرنے پر زیادہ بھروسہ کرتا ہو۔ "کیونکہ نہ صرف ایک سخت فلسفی کے لیے، بلکہ کسی بھی پختہ آدمی کے لیے، جب وہ تجربے سے کسی تیز بخار کی جلن انگیز کیفیت محسوس کرتا ہے تو یونانی مے کی شیرینی کی یاد اُس کے لیے کس حساب کی کردولت ہے؟" اور جہاں تک پچھلی برائیوں کو بھلانے کی کوشش کا تعلق ہے، مونٹین کہتا ہے: "نہیں، کوئی چیز ہمارے حافظے میں کسی بات کو اِتنی گہرائی سے نہیں بٹھاتی، جتنا کہ اُسے بھلانے کی خواہش کرتی ہے"۔

خلاصہ: نظریات کا تضاد اور جزوی ہم آہنگی:

یہ ماننا پڑے گا کہ اب تک ہمیں مختلف فلاسفہ کے جذبات سے متعلق نفسیاتی نظریات میں زیادہ ہم آہنگی نہیں ملی۔ ارسطیپس کے نزدیک لذت محض جسمانی حرکت تھی۔ اپی کیورس کے نزدیک جسم کی یہ گدگدی حقیقی لذت کی محض ایک تمہید یا ذریعہ تھی، اور حقیقی لذت دکھ کی غیر موجودگی ہے۔ افلاطون، ارسطو اور حتیٰ کہ رواقی فلسفیوں کے نزدیک لذت خواہشات اور ایک مثالیہ پر مبنی ہے اور معمول کی سرگرمی کے ساتھ ہوتی ہے۔ پیراہونیت کے پیروکار اور اپی کیوری جذبات کو محض باطل آراء سمجھ کر مٹانا چاہتے تھے۔ افلاطون، پوسیڈونیئس اور جالینوس نے سکھایا کہ جذبات روح کے غیر عقلی حصے سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب کہ رواقی فلاسفہ کا خیال تھا کہ جذبات عقل کا بگاڑ ہیں، جو غیر عقلی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ مسیحی فلاسفہ نے سکھایا کہ جذبات کا سرچشمہ جسم اور گوشت میں ہے، جس نے روح کو گناہ کے باعث غلام بنالیا ہے۔

تاہم اکثر فلاسفہ کم از کم جذبات کے ساتھ کچھ انصاف ضرور کرتے ہیں، اگرچہ اُنہوں نے سب سے پہلے اِس روح کے اضطراب اور بے ترتیبی پر حملہ کیا، جو اپنی مالکہ نہیں رہی۔ افلاطون صرف یہ چاہتا ہے کہ خواہش (epithymia) کو غصے (thymos) کے تابع رکھا جائے، اور غصے کو عقل (nous) کے۔ ارسطو عقل (logos) کو جذبات (pathos) کے خلاف رکھتا ہے۔ رواقی فلسفی "constantiae" یا "eupatheiai" (یعنی "عقل کے تابع روح کی خوش کُن اور مستقل کیفیات) کو حقیقی جذبات کے مقابل رکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ مسیحی بھی خدا کی محبت اور خیرات کو جائز جذبات سمجھتے ہیں۔ یہ اتفاقات اور یہ اختلافات دونوں سبق آموز ہیں۔ ہر نظریہ کچھ ایسے حقائق پر قائم ہے، جو کبھی بڑھا چڑھا کر اور دوسروں کو بالکل نظر انداز کرتے ہوئے پیش کیا گیا ہے۔ مگر ایک مکمل نظریے میں اِن سب کو نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے۔ اب ہم بڑے کارتیزی مکتبِ فکر کے نظریات کا جائزہ لیں گے۔

ڈیکارٹ: جذبات کا فزیالوجیکل نظریہ: جذبات کی درجہ بندی: لذت کا نظریہ:

ڈیکارٹ جسم کو امتداد (extension) اور روح کو فکر (thought) کے طور پر بیان کرتا ہے۔ امتداد اور فکر کا آپس میں کوئی تعلق نہیں۔ میں ایک کو دوسرے کے بغیر تصور کر سکتا ہوں۔ لہٰذا وہ چیزیں، جن کی بنیادی صفات یہ ہیں، بالکل جداگانہ ہیں۔ اگر جسم کے ساتھ ایک روح جُڑ جائے تو کیا ہو گا؟ روح پورے جسم سے متحد ہے، مگر اُس کا اصل مسکن ایک چھوٹی سی صنوبری غدود (pineal gland) ہے، اور یہیں وہ اپنے افعال سرانجام دیتی ہے۔ اِس اتحاد کا نتیجہ یہ ہے کہ روح اپنے اندر اُتنے ہی مختلف تاثر حاصل کرتی ہے، جتنی مختلف حرکات اُس غدود میں ہوتی ہیں۔ جو کچھ بھی روح میں بدن کی حرکات کے سبب ظاہر ہو، اُسے جذبہ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اِس لفظ کے معنی کو زیادہ واضح کرنے کے لیے بہتر یہ ہے کہ اِسے اُن "ادراکات، کیفیات یا جذباتِ نفس" تک محدود رکھا جائے، جو خاص طور پر نفس کی طرف منسوب ہوں اور جو روحی ذرّات (animal spirits) کی کسی حرکت کے باعث پیدا، قائم اور مضبوط ہوں" (Passions, art. 7)۔ مثلاً خوشی، غم اور غصہ۔

روح میں جذبات بدن کی محض میکانی حرکت کے مطابق ہیں۔ بھیڑ جب بھیڑیئے سے بھاگتی ہے تو وہ ڈری ہوئی نہیں ہوتی، کیونکہ جانور محض خودکار مشینیں (automata) ہیں۔ پھر بھی سب کچھ ایسے ہی ہوتا ہے، جیسے وہ شدید خوف میں مبتلا ہو۔ انسان اُس وقت خوف زدہ ہوتا ہے، جب اُس کا بدن ویسی ہی حالت میں ہوتا ہے، جیسے بھیڑ کا بدن بھیڑیئے کے سامنے ہوتا ہے۔ انسان اور بھیڑ دونوں خودکار مشین ہیں، لیکن انسان کے پاس ایک روح ہے، جس میں اِس مشین کی حرکات ایک جذبے کی صورت میں منتقل ہو جاتی ہیں۔

"جذبات کی آخری اور براہِ راست عِلّت محض وہ اضطراب ہے، جس کے ذریعے حیوانی ارواح دماغ کے بیچ میں موجود چھوٹی غدود کو حرکت میں لاتی ہیں۔ لہٰذا یہ غلطی ہے کہ جذبات کا مسکن دل میں رکھا جائے۔ بلا شبہ جذبات دل میں کچھ اضطراب پیدا کرتے ہیں، مگر یہ دماغ سے دل کی طرف جانے والے ایک چھوٹے عصب کے ذریعے ہے۔ جیسے ستارے ہمیں آسمان میں اپنی روشنی اور ہمارے بصری اعصاب کے ذریعے دکھائی دیتے ہیں۔ پس جس طرح یہ ضروری نہیں کہ ہماری روح ستاروں کو دیکھنے کے لیے آسمان میں ہو، اُسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ دل میں ہو تاکہ جذبات کو محسوس کرے" (Passions, I, 31, 33)۔

جذبات (Passion) کا انحصار جسمانی مشینری پر اِس قدر ہے کہ مشین کی ساخت میں معمولی سا تغیّر بھی جذبات کو بدل دینے کے لیے کافی ہے۔ "ایک ہی تاثر، جو غدہ (pineal gland) پر کسی خوفناک شے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، بعض آدمیوں میں خوف کو ابھارتا ہے اور دوسروں میں شجاعت اور جرأت کو۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ سب دماغ ایک جیسے نہیں بنے۔

ایک ہی غدے کی حرکت، جو کچھ لوگوں میں خوف پیدا کرتی ہے، دوسروں میں اِس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ روحانی لطائف (animal spirits) دماغ کے مسامات میں اتر جاتے ہیں، جہاں سے وہ کچھ تو اُن اعصاب میں اُترتے ہیں، جن کے ذریعے ہم اپنے ہاتھوں کو دفاع کے لیے حرکت دیتے ہیں، اور کچھ اُن اعصاب میں، جن سے خون کو حرکت ملتی ہے اور وہ دل کی طرف جاتا ہے۔ اِس طرح کہ وہ اُن روحانی لطائف کو پیدا کرتا ہے، جو اِس دفاع کو جاری رکھنے اور ارادے کو قائم رکھنے کے لیے ضروری ہیں" (ایضاً I, 39)۔

اِس طرح ڈیکارٹ نہ تو "Stoics" کی طرح یہ مانتا ہے کہ جذبات عقل کا بگاڑ ہیں، اور نہ ہی افلاطون کی طرح یہ سمجھتا ہے کہ یہ روح کے غیر عقلی حصّے کی بغاوت ہیں۔ "ہمارے اندر صرف ایک ہی روح ہے اور اِس روح میں کوئی حصوں کی تقسیم نہیں۔ حسّی اور عقلی روح ایک ہی ہے، اور اُس کی تمام خواہشات دراصل ارادے (volitions) ہیں۔ اُسے مختلف اور اکثر متصادم حصّوں میں تقسیم کرنے کی غلطی اِس وجہ سے ہوئی کہ اُس کی کارگزاری کو بدن کی کارگزاری سے واضح طور پر جدا نہیں کیا گیا۔ حالانکہ وہ تمام پہلو، جو ہماری عقل کے خلاف نظر آتے ہیں، صرف بدن سے متعلق ہیں" (ایضاً I, 47)۔

جب ڈیکارٹ نے بیان کر دیا کہ جذبات کس طرح پیدا ہوتے ہیں، تو پھر وہ اُن کی تقسیم اور گنتی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اُس کی تقسیم کی بنیاد دو مشاہدات پر ہے۔ پہلا یہ کہ "ہمارے تمام جذبات اُن اشیاء سے اُبھرتے ہیں، جو حواس کو متاثر کرتی ہیں، اور یہی اشیاء جذبات کی سب سے عام اور بنیادی علتیں ہیں"۔ دوسرا یہ کہ "وہ اشیاء، جو ہمارے حواس کو متاثر کرتی ہیں، جذبات کو اِس وجہ سے مختلف نہیں کرتیں کہ اُن میں کوئی فرق ہے۔ بلکہ صرف اِس وجہ سے کہ وہ ہمیں کس طرح نقصان یا فائدہ پہنچا سکتی ہیں۔ یا بالعموم ہمارے لیے کس طرح اہم ہیں" (ایضاً II, 51-52)۔

یہ اشیاء بے شمار ہیں، مگر وہ ہمیں صرف چند مخصوص طریقوں سے متاثر کرتی ہیں، اور یہ طریقے اِس پر موقوف ہیں کہ وہ ہمارے لیے کیا کر سکتی ہیں۔ ڈیکارٹ چھ بنیادی اور سادہ جذبات کی تمیز کرتا ہے۔ مثلاً: تعجب (admiration)، محبت، نفرت، خواہش، خوشی اور غم۔ اِس تقسیم میں سب سے نیا اور نمایاں خیال یہ ہے کہ تعجب کو جذبات کے آغاز میں رکھا گیا ہے۔ تعجب سے ہی عزت و تحقیر، فیاضی یا غرور، انکساری یا پست ہمتی، تعظیم یا حقارت جیسے جذبات جُڑے ہوئے ہیں۔ "جب کوئی چیز ہمیں اپنی فطرت کے مطابق اور ہمارے لیے اچھی نظر آتی ہے تو یہ ہمارے اندر محبت پیدا کرتی ہے، اور جب وہ بری یا نقصان دہ نظر آتی ہے تو نفرت ابھرتی ہے" (ایضاً II, 56)۔

اِنہی اچھائی اور برائی کے تصورات سے باقی تمام جذبات پیدا ہوتے ہیں، اور سب سے پہلے خواہش، جو مستقبل سے متعلق ہے۔ خواہش ہی سے ثانوی جذبات جنم لیتے ہیں، جیسا کہ امید، خوف، حسد، اعتماد، ناامیدی، تذبذب، حوصلہ، جُرأت، مقابلہ، بزدلی، دہشت اور ندامت۔

باقی دو بنیادی جذبات ہیں خوشی اور غم، جن سے یہ دوسرے جذبات جُڑے ہیں: تمسخر، حسد، ترس، خود اعتمادی اور توبہ، عنایت اور شکر گزاری، غصہ اور انتقام، شرم اور عزت، کراہت، افسوس، اور مسرت۔

جذبات کی یہ فہرست پیش کرنے کے بعد ڈیکارٹ اِن کا تفصیلی مطالعہ کرتا ہے۔ ایک ایک کر کے اُن کا تجزیہ کرتا ہے، اُن کے اسباب بیان کرتا ہے، اور یہ بتاتا ہے کہ اُن کی خصوصیات اور اثرات روح اور بدن پر کیا پڑتے ہیں۔ اُس کے تبصروں میں کبھی نہایت باریک اور ذہین نفسیاتی مشاہدات ملتے ہیں، اور کبھی ایسے جسمانی تصورات، جو ہر مشکل کا ایک فوری حل فراہم کرتے ہیں۔

ڈیکارٹ کے نزدیک خوشی اور غم کی تعریف ہی میں لذت اور تکلیف کا نظریہ پوشیدہ ہے۔ وہ شہزادی الزبتھ کو لکھتا ہے: "ہماری تمام لذت اِس شعور میں ہے کہ ہم اپنے اندر کسی کمال کے مالک ہیں"۔ "خوشی روح کی ایک خوشگوار کیفیت ہے، جو اُس وقت پیدا ہوتی ہے، جب روح اُس بھلائی سے لطف اندوز ہوتی ہے، جسے دماغ کے تاثرات اُس کا اپنا قرار دیتے ہیں" (ایضاً II, 91)۔

غم (Sadness):

"غم ایک ناخوشگوار حالت ہے جو سستی اور پژمردگی پر مشتمل ہوتی ہے، اور یہ اُس تکلیف کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، جس کا تجربہ روح کسی برائی یا کمی کے سبب کرتی ہے، جسے دماغ کے تاثرات اُس کا اپنا قرار دیتے ہیں" (ایضاً)۔ اِس طرح حیوانی لطائف (animal spirits) کی مختلف حرکات خوشی اور غم کے عارضی اسباب ہیں۔ لیکن خود خوشی اور غم دراصل کسی کمال یا نقص کے شعور پر مبنی ہیں۔

"وجہ یہ کہ درد عام طور پر غم پیدا کرتا ہے۔ جس احساس کو ہم درد کہتے ہیں، وہ ہمیشہ کسی ایسی حرکت سے پیدا ہوتا ہے، جو اعصاب کو اِس شدت سے جھنجھوڑ دیتی ہے کہ اُنہیں نقصان پہنچتا ہے۔ اِس لیے درد کو فطرت نے اِس مقصد کے لیے رکھا ہے کہ وہ روح کو آگاہ کرے کہ بدن کو کسی حرکت سے چوٹ پہنچی ہے، اور یہ بھی کہ بدن اُس چوٹ کے مقابلے پر کمزور رہا ہے۔ بدن یہ دونوں چیزیں روح کو بطورِ برائی منتقل کرتا ہے، اور یہ ہمیشہ روح کے لیے ناگوار ہوتی ہیں" (II, 94)۔ یہی لذت اور تکلیف کا نظریہ ہے، جو ایک ایسے فلسفی سے متوقع تھا، جس نے روح کو "فکر" کے طور پر متعین کیا۔

جذبات کا فائدہ اور خطرات:

ڈیکارٹ جذبات کو رد نہیں کرتا، بلکہ اعلان کرتا ہے کہ یہ اپنی اصل میں اچھے ہیں۔ "تمام جذبات کا فائدہ صرف اِس میں ہے کہ وہ روح کو اُن چیزوں کے ارادے کی طرف مائل کرتے ہیں، جنہیں فطرت ہمارے لیے مفید قرار دیتی ہے، اور اُس ارادے پر قائم رکھتے ہیں۔ بالکل اُسی طرح، جیسے وہی روحانی حرکتیں، جو عموماً جذبات پیدا کرتی ہیں، بدن کو اُن حرکات کے لیے تیار کرتی ہیں، جو اُن کے نفاذ کے کام آتی ہیں" (Pass. II, 52)۔

"تمام جذبات کا فائدہ صرف اِس میں ہے کہ وہ اُن خیالات کو ذہن میں مضبوط اور دیرپا کرتے ہیں، جن کا باقی رہنا اُس کے لیے اچھا ہے، ورنہ وہ بآسانی مٹ سکتے تھے" (II, 74)۔ "یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ فطرت کے نظام کے مطابق جذبات سب بدن سے جُڑے ہیں، اور روح میں صرف اُسی حد تک پائے جاتے ہیں، جس حد تک وہ بدن کے ساتھ وابستہ ہے۔ اِس لیے اُن کا فطری استعمال یہ ہے کہ وہ روح کو اِس بات پر آمادہ کریں کہ وہ اُن حرکات پر راضی ہو اور تعاون کرے، جو بدن کو محفوظ رکھنے یا کسی نہ کسی پہلو سے زیادہ کامل بنانے میں کام آسکیں" (II, 77)۔

لیکن اگر جذبات اپنی اصل میں اچھے ہیں تو اُن کے خطرات بھی ہیں۔ اول تو یہ کہ بعض چیزیں ابتدائی طور پر کوئی غم پیدا نہیں کرتیں، بلکہ خوشی دیتی ہیں۔ لیکن بدن کے لیے نقصان دہ ثابت ہوتی ہیں اور بعض چیزیں بدن کے لیے مفید ہوتی ہیں حالانکہ ابتدائی طور پر ناگوار معلوم ہوتی ہیں۔ دوم یہ کہ جذبات اکثر خیر و شر کو بڑھا چڑھا کر دکھاتے ہیں، اِس طرح کہ ہمیں ایک کو حد سے زیادہ تلاش کرنے اور دوسرے سے حد سے زیادہ بچنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ بالکل اُسی طرح، جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ جانور اکثر جال میں آکر دھوکا کھاتے ہیں، اور چھوٹی برائی سے بچتے بچاتے بڑی برائی میں جا گرتے ہیں" (ایضاً II, 138)۔

جذبات پر قابو:

ڈیکارٹ بتاتا ہے کہ روح کس طرح جذبات کے غلو کے خلاف جدوجہد کر سکتی ہے۔ جذبات کو فوراً دبایا نہیں جا سکتا، کیونکہ یہ دل پر اثرانداز ہو کر پورے خون اور حیوانی لطائف کو ہلا دیتے ہیں۔ چنانچہ جب تک یہ حرکت ختم نہ ہو، یہ ہمارے خیال میں موجود رہتے ہیں، بالکل اُسی طرح، جیسے محسوس اشیاء اُس وقت تک ہمارے حواس میں موجود رہتی ہیں، جب تک وہ ہمارے اعضائے حواس پر اثرانداز ہوتی ہیں۔ لیکن روح کم از کم ہمیشہ جذبات کے اثرات کو روک سکتی ہے، اُن اعمال کو معطل کر سکتی ہے، جن کی طرف وہ مائل کرتی ہیں اور وہ دیگر خیالات میں مشغولیت تلاش کر سکتی ہے، یہاں تک کہ وقت اور سکون خون کی اِس ہلچل کو بالکل ختم کر دیں" (III, 211)۔

روح اِس سے بھی زیادہ کر سکتی ہے۔ وہ جذبات کو ابھار یا دبا سکتی ہے۔ اگرچہ براہِ راست ارادے سے نہیں، لیکن ایسے خیالات کو ذہن میں لا کر، جو اُن جذبات کو جگانے یا ختم کرنے کے لیے موزوں ہوں۔ "ہمارے جذبات کو براہِ راست ہماری

مرضی کی کارروائی سے نہ تو پیدا کیا جاسکتا ہے اور نہ ختم۔ لیکن بالواسطہ طور پر ہو سکتا ہے، اور یہ ذہن میں اُن چیزوں کی نمائندگی کے ذریعے ہوتا ہے، جو عموماً اُن جذبات کے ساتھ جُڑی ہوں، جنہیں ہم پانا چاہتے ہیں۔ یا اُن کے برعکس، جو ہم رد کرنا چاہتے ہیں۔ اِس طرح اگر ہم اپنے اندر شجاعت پیدا کرنا اور خوف کو دور کرنا چاہیں تو صرف ارادہ کافی نہیں۔ بلکہ ہمیں اُن اسباب، اشیاء یا مثالوں پر غور کرنا ہو گا، جو ہمیں قائل کریں کہ خطرہ زیادہ نہیں، یا یہ کہ دفاع میں بھاگنے کی نسبت زیادہ سلامتی ہے وغیرہ" (Art. 45)۔

آخرکار ہم اِس سے بھی آگے جاسکتے ہیں۔ بدن کی حرکات اور روح کے خیالات کے درمیان ایک فطری ربط ہے، اور یہی ربط انسان کو جذبات کی غلامی میں ڈال دیتا ہے۔ لیکن انسان کے پاس یہ طاقت ہے کہ اِس ربط کو بدل دے۔ وہ عادت کے ذریعے روح اور بدن کے تعلقات کو اِس طرح بدل سکتا ہے کہ وہ جس خیال کو چاہے غدۂ صنوبری (pineal gland) کی کسی بھی حرکت کے ساتھ جوڑ دے۔ اِس طاقت کے باعث انسان پھر سے اپنے اوپر قابو پا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ فطرت کی پیروی کرنے کے بجائے اپنے اندر ایک دوسری فطرت پیدا کرتا ہے۔

"اگرچہ غدّے کی ہر حرکت ابتدا سے ہی ہماری زندگی کے آغاز سے ہمارے ہر خیال کے ساتھ قدرتی طور پر جُڑی معلوم ہوتی ہے، پھر بھی یہ ممکن ہے کہ ہم عادت کے ذریعے اُنہیں دوسرے خیالات کے ساتھ جوڑ دیں" (ایضاً I, 50)۔ "اور روح اور بدن کا تعلق ایسا ہے کہ جب ہم نے ایک مرتبہ کسی جسمانی عمل کو کسی خاص خیال کے ساتھ جوڑ دیا، تو مستقبل میں ایک بھی دوسرے کے بغیر واقع نہیں ہو گا" (ایضاً II, 136)۔

مختصر یہ کہ کسی جذبے کے پیدا ہونے سے پہلے جسم کا عمل دخل ضروری ہے۔ یعنی حیوانی روحوں (animal spirits) کی حرکت لازمی ہے۔ لیکن روح کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو جذبات دراصل خیالات اور احکام (judgments) ہیں۔ ڈیکارٹ کے نظریہ جذبات کو درست طور پر سمجھنے کے لیے اُن میں تین درجوں کی تمیز کرنی چاہیے؛

1۔ پہلا درجہ: جذبہ روح میں خون اور حیوانی روحوں کے اضطراب سے جنم لیتا ہے۔ خیالات براہِ راست جسم کے ذریعہ روح پر عائد ہوتے ہیں، اور وہ دراصل جسمانی کیفیات کا اظہار ہیں۔

2۔ دوسرا درجہ: جذبہ حکم (judgment) سے شروع ہوتا ہے، اور اِس کا سبب روح کا عمل ہوتا ہے، جو خود کو بعض اشیاء کے تصور پر آمادہ کرتی ہے۔ اب روح کو لازمی طور پر جسم کا اظہار بننے کی ضرورت نہیں رہتی۔ بلکہ معاملہ اُلٹ بھی سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ جسم اپنی حرکات سے روح کا اظہار کرتا ہے۔ اِس طرح ایک ایسا جذبہ وجود میں آتا ہے، جو فضیلت (virtue) سے مطابقت رکھتا ہے۔ مثلاً سخاوت (generosity) ایک ایسی فضیلت ہے، جو جسم میں ظاہر ہو رہی ہے۔ یہ درست تصورات یا اخلاقی اصول ہیں، جو حیوانی روحوں کی حرکت سے تقویت پاتے ہیں۔ یہ وہ مرحلہ ہے، جہاں فضیلت ایک جذبے میں ڈھل جاتی ہے، جو ایک مرکب حرکت (تعجب، خوشی اور محبت کے ملاپ) سے برانگیختہ ہوتی ہے (ایضاً، دوم، ص 153-160)۔

3۔ تیسرا درجہ: وہ جذبات، جو خالص روحانی (purely spiritual) ہیں۔

ڈیکارٹ کہتا ہے: "میں کہتا ہوں کہ یہ جذبات (محبت اور نفرت) روحوں کے سبب سے ہوتے ہیں تاکہ محبت اور نفرت (جو جذبات ہیں اور جسم پر موقوف ہیں) کو اُن احکام سے ممتاز کیا جاسکے، جو روح کو اپنی مرضی سے اُن چیزوں کے ساتھ جڑنے پر مائل کرتے ہیں، جنہیں وہ اچھا سمجھتی ہے، اور اُن جذبات سے بھی، جو یہ احکام محض اپنی قوت سے روح میں پیدا کرتے ہیں"۔

محض عقلی خوشی روح کو صرف اُس کے اپنے عمل سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اُس بھلائی کا لطف ہے، جو عقل کو اپنی ہی ملکیت معلوم ہوتی ہے۔ "اب خیر و شر بنیادی طور پر اندرونی جذبات پر موقوف ہیں۔ جو روح روح کے ذریعہ بیدار کرتی ہے اور اِسی لحاظ سے وہ اُن جذبات سے مختلف ہیں، جو ہمیشہ روحوں کی بعض حرکات پر منحصر رہتے ہیں۔ اگرچہ یہ روحانی جذبات اکثر اُن جذبات کے ساتھ ملے ہوتے ہیں، جو اُن سے مشابہ ہیں، لیکن وہ دوسرے جذبات کے ساتھ بھی موجود رہ سکتے ہیں۔ بلکہ اُن کے الٹ سے بھی پیدا ہو سکتے ہیں" (ایضاً، دوم، ص 147)۔ یہ خالص روحانی جذبات "Stoics" کے "یوپاتھیا" (εὐπάθειαι) کے ہم پلہ ہیں، اور اِس قدیم نظریے کو قابلِ فہم بنانے میں مدد دیتے ہیں۔

اسپنوزا نے جذبات کے مطالعہ پر ریاضیاتی طریقہ (Mathematical Method) لاگو کیا: تین ابتدائی جذبات اور اُن کے مرکبات: عقلی محبت (Intellectual Love):

اسپنوزا ڈیکارٹ کے نظریہ جذبات سے مطمئن نہ تھا۔ اُس کی رائے میں ڈیکارٹ نے اپنی بڑی ذہانت کی باریکی تو ظاہر کی، مگر اِس سے زیادہ کچھ نہ کیا (اخلاقیات، حصہ سوم، مقدمہ)۔ اسپنوزا کہتا ہے: "میں اِس لیے جذبات کی نوعیت اور اُن کی قوت کو اُسی طریقے سے بیان کروں گا، جیسے میں نے پہلے خدا اور نفس کے بارے میں اپنی تحقیقات میں کیا تھا۔ میں انسانی اعمال اور خواہشات کو بالکل اُسی طرح سمجھوں گا، جیسے میں لکیروں، سطحوں اور اجسام کے متعلق غور کر رہا ہوں" (ایضاً)۔

یہ دلچسپ ہوتا اگر ہم اسپنوزا کے استدلال کو قدم بہ قدم دیکھتے، اُس کی برہانوں کا تجزیہ کرتے، یہ پرکھتے کہ کیا اُن میں کوئی نیا خیال تو شامل نہیں ہو رہا؟ کیا وہ ہمیشہ واقعی "a priori" طریقے سے آگے بڑھتا ہے، کیا وہ اُن حقائق کا بالکل درست تجزیہ کرتا ہے، جنہیں وہ بڑی بصیرت سے دیکھتا ہے؟، اور کیا وہ کبھی اُن جذبات کو بھی پیچیدہ عمل کا نتیجہ ٹھہرا دیتا ہے، جو دراصل روح میں خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں۔ تاہم یہاں ہم اُس کے نظریے کے صرف اہم خدوخال بیان کر سکتے ہیں۔

اسپنوزا آغاز ہی میں اِس بات کی تعریف کرتا ہے کہ اُس کے نزدیک عمل (activity) اور مفعولیت (passivity) کیا ہے: "میں کہتا ہوں کہ ہم عمل کرتے ہیں، جب کوئی چیز ہمارے اندر یا ہمارے باہر وقوع پذیر ہو، جس کا ہم کافی سبب ہوں۔

یعنی جب ہماری فطرت کے سبب کوئی چیز ہمارے اندر یا ہمارے باہر واقع ہو، جو صرف ہماری فطرت سے واضح اور مکمل طور پر سمجھی جا سکے۔ دوسری طرف میں کہتا ہوں کہ ہم کسی شے کے اعتبار سے مفعول ہیں، جب وہ شے ہمارے اندر وقوع پذیر ہو یا ہماری فطرت کے باہر سے بر آمد ہو، اور ہم اُس کے محض جزوی سبب ہوں" (اخلاقیات، حصہ سوم، تعریف دوم)۔

اسپنوزا بھی ڈیکارٹ کی طرح نفس کو فکر (thought) اور خیالات کی ایک متواتر لڑی کے طور پر بیان کرتا ہے۔ لہٰذا روح اُس حد تک فعال ہے، جہاں تک وہ کافی اور واضح و مکمل خیالات رکھتی ہے اور جہاں اُس کے خیالات ناکافی ہیں، وہاں وہ مختلف جذبات کا شکار ہوتی ہے (ایضاً، حصہ سوم، قضیہ اوّل)۔ پھر بھی ڈیکارٹ کی طرح وہ جذبے کو جسمانی حرکت کے ساتھ جوڑتا ہے۔ "جذبات، جنہیں روح کی مفعولیت کہا جاتا ہے، ایک مغشوش خیال ہیں، جس کے ذریعے عقل اپنے جسم یا اُس کے کسی حصے کے متعلق ایک قوتِ وجود (existendi vis) زیادہ یا کم ہونے کا حکم لگاتی ہے، اور جس کی موجودگی کے باعث عقل ایک شے کے بجائے دوسری شے پر غور کرنے پر مجبور ہوتی ہے" (ایضاً، حصہ سوم)۔

ڈیکارٹ کی طرح اسپنوزا بھی جذبے کو فکر (thought) کی ایک خالص صورت قرار دیتا ہے، لیکن وہ اپنے استاد کے نظریے میں ایک اضافہ کرتا ہے۔ جیسا کہ تعریف کے دوسرے حصے میں اشارہ کیا گیا ہے کہ جذبہ ہمیشہ فکر کی ایک حرکت یا رجحان کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی لیبنیز (Leibnitz) کا "اشتیاق" (appetition) یا "نئے ادراکات کی طرف گزرنا" (transitio ad novas perceptions)۔ اسپنوزا تمام جذبات کو خواہش (desire) سے پیدا کرتا ہے۔ تو خواہش کیا ہے؟

ہر ایک خاص وجود جوہرِ مطلق (absolute substance) کی ایک صورت ہے، یعنی اُس لا محدود طاقت کی ایک صورت، جس کے ذریعے خدا ہے اور عمل کرتا ہے۔ چونکہ لا محدود فعالیت تمام خاص موجودات کی حقیقت ہے، لہٰذا اُن کے اندر کچھ بھی ایسا نہیں، جو اُنہیں فنا کر سکے۔ "کوئی بھی چیز اپنی ذات کے سبب فنا نہیں ہو سکتی، بلکہ صرف کسی خارجی علت سے ہو سکتی ہے۔ یہ قضیہ بدیہی ہے، کیونکہ کسی چیز کی تعریف اُس کی ماہیت کا اثبات کرتی ہے، نہ کہ اُس کی نفی" (اخلاقیات، حصہ سوم، قضیہ چہارم)۔

اگر ہر وجود خدائی قوت میں شریک ہے اور جتنا وہ حقیقی ہے، اُتنا ہی فعال ہے، اور اگر وہ اپنے اندر اپنی موجودیت کو فنا کرنے والی کوئی چیز نہیں رکھتا، تو اِس سے لازم آتا ہے کہ ہر چیز اپنی حد تک اپنی بقا کی کوشش کرے اور یہ کوشش دراصل اُس شے کی اصل ماہیت ہے، جو محدود نہیں بلکہ لا محدود مدت پر محیط ہے (کتاب سوم، قضایا ششم، ہفتم، ہشتم)۔ یہی اسپنوزا کا اصل اصول ہے۔ اب اِس کے نتائج پر غور کیجیے۔ "عقل، خواہ وہ واضح اور متمیز خیالات رکھتی ہو یا مبہم خیالات، بہر حال لا محدود مدت تک اپنی بقا کی کوشش کرتی ہے، اور اِس کوشش سے باخبر بھی ہے" (قضیہ نہم)۔ "یہ کوشش جب محض عقل کے اعتبار سے لی جائے تو ارادہ (will) کہلاتی ہے، اور جب عقل اور جسم کے ملاپ کے اعتبار سے لی جائے تو اشتیاق (appetite) کہلاتی

ہے۔ حقیقت میں یہ کچھ اَور نہیں، بلکہ انسان کی ماہیت ہی ہے، جس کی فطرت سے لازماً وہ تمام نتائج پیدا ہوتے ہیں، جو اُس کی بقا کی طرف مائل ہوں، اور جنہیں انسان اِسی کے سبب سے انجام دینے پر مجبور ہوتا ہے۔ خواہش (desire) دراصل وہی اشتیاق ہے، جس کا شعور موجود ہو۔ پس یہ بالکل واضح ہے کہ ہم کسی چیز کی خواہش، تمنا یا طلب اِس لیے نہیں کرتے کہ ہم اُسے اچھا سمجھتے ہیں، بلکہ اِس کے بر عکس، ہم کسی چیز کو اِس لیے اچھا سمجھتے ہیں کہ ہم اُس کی خواہش یا طلب کرتے ہیں" (قضیہ نہم، حاشیہ)۔

روح انسانی جسم کا تصور (idea) ہے۔ اِن دونوں کے درمیان ایک حقیقی اور پہلے سے قائم شدہ ہم آہنگی ہے۔ "چونکہ عقل کی ماہیت کو تشکیل دینے والا پہلا عنصر انسانی جسم کا بالفعل تصور ہے، اِس لیے عقل کی پہلی اور بنیادی کوشش یہی ہے کہ اپنے جسم کے وجود کا اثبات کرے" (قضیہ دہم)۔ اِس طرح عقل کی اپنی بقا کی کوشش لازماً اِس کوشش کو بھی شامل کرتی ہے کہ وہ جسم کو بر قرار رکھے اور مضبوط کرے، جو اُس کا موضوع ہے، اور جس کے بغیر وہ موجود نہ ہو سکتی تھی۔ "جو کچھ بھی ہمارے جسم کی فعالیت کی قوت کو بڑھاتا یا گھٹاتا ہے، مدد دیتا یا روکتا ہے، اُس کی صورت کا تصور ہماری عقل میں اُسی کے مطابق فکر کی قوت کو بڑھاتا یا گھٹاتا ہے، مدد دیتا یا روکتا ہے" (قضیہ یازدہم)۔ اِسی بنا پر عقل اُن چیزوں کا تصور کرنے کی کوشش کرتی ہے، جو جسم کی قوتِ عمل کو بڑھاتی ہیں اور اُن خیالات کو رد کرتی ہے، جو اُسے گھٹا دیں۔

بقا کی یہ کوشش محض برائی سے بچنے اور کسی بہتر حالت کی تلاش کے معنی میں نہیں ہے۔ اسپنوزا خواہش کے نظریے میں مقصدیت (teleology) کا تصور داخل کر دیتا ہے۔ یہاں ایک زیادہ کامل وجود کی جستجو، اعلیٰ ترین حقیقت کی آرزو ہے۔ ایک ایسی کوشش، جو نہ صرف زندگی کو گھٹانے والی ہر شے کو دور کرے، بلکہ اُس سب کو حاصل کرے، جو زندگی کو بڑھائے اور مالا مال کرے۔ جب روح زیادہ کمال کو پہنچتی ہے تو وہ خوشی (joy) محسوس کرتی ہے اور جب کم کمال کو پہنچتی ہے تو غم (sadness) کرتی ہے۔ کمال اور حقیقت ایک ہی چیز ہیں۔ اسپنوزا یہ ثابت کرتا ہے کہ اِنہی تین جذبات (خوشی، غم اور خواہش) سے باقی سب جذبات اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

"محبت محض وہ لذت ہے، جو کسی خارجی علت کے تصور کے ساتھ ہو۔ نفرت محض وہ تکلیف ہے، جو کسی خارجی علت کے تصور کے ساتھ ہو۔ جو شخص محبت کرتا ہے، وہ لازماً اپنی محبت کے موضوع کو اپنے پاس رکھنے اور اُس کے ساتھ رہنے کی کوشش کرتا ہے اور جو شخص نفرت کرتا ہے، وہ لازماً اپنی نفرت کے موضوع کو دور کرنے اور فنا کرنے کی کوشش کرتا ہے" (قضیہ سیزدہم، حاشیہ)۔

ہم یہاں اسپنوزا کی تفصیلی استدلالی کڑیاں بیان نہیں کر سکتے، مگر یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اِس میکانیکی عمل کے بنیادی اسباب ارتباطِ افکار (association of ideas)، تخیّل (imagination)، اور ہمدردی (sympathy) ہیں؛

1۔ ارتباطِ افکار کے اثرات:

"اگر ہم یہ تصوّر کریں کہ کوئی چیز، جو ہمیں تکلیف دیتی ہے، کسی دوسری چیز سے مشابہت رکھتی ہے، جو ہمیں خوشی دیتی ہے، تو ہم ایک ہی وقت میں اُس پہلی چیز سے نفرت بھی کریں گے اور محبت بھی" (قضیہ ہفد ہم)۔

2۔ تخیّل کے اثرات:

"انسان کسی گزری ہوئی یا آئندہ چیز کے تصور سے اُتنا ہی متاثر ہوتا ہے (خواہ خوشی ہو یا غم)، جتنا کہ کسی موجودہ چیز کے تصور سے" (قضیہ ہجدہم)۔

3۔ ہمدردی کے اثرات:

"محض اِس وجہ سے کہ ہم کسی چیز کا تصوّر کرتے ہیں، جو ہماری مانند ہے اور جس کے بارے میں ہمارے دل میں پہلے کوئی جذبہ نہیں تھا، اگر وہ کسی جذبے سے متاثر ہو تو ہم بھی ویسا ہی جذبہ محسوس کریں گے" (قضیہ ستائیسواں)۔

اِسی طرح اسپنوزا رحم، مسابقت، خیر خواہی کو بیان کرتا ہے، اور ایک نہایت عمدہ استدلال سے حسد کو بھی سمجھاتا ہے۔
"اگر ہم یہ تصوّر کریں کہ کوئی شخص ایسی چیز میں لذت پا رہا ہے، جو صرف ایک ہی شخص کے پاس ہو سکتی ہے، تو ہم یہ کوشش کریں گے کہ وہ شخص اُس چیز پر قابض نہ ہو" (قضیہ بتیسواں)۔

ثبوت:

"محض اِس بات سے کہ ہم یہ تصوّر کریں کہ دوسرا شخص کسی چیز میں لذت پاتا ہے، ہم خود بھی اُس چیز سے محبت کریں گے اور اُس میں لذت پانے کی خواہش کریں گے (قضیہ ستائیسواں)۔ لیکن ہم نے فرض کیا ہے کہ اُس لذت کو دوسرے کی خوشی روک دے گی۔ لہٰذا ہم کوشش کریں گے کہ وہ شخص اُس پر قابض نہ ہو" (قضیہ اٹھائیسواں)۔ "یوں ہم دیکھتے ہیں کہ اُسی انسانی فطرت کی خصوصیت سے، جس کے باعث انسان رحم دل ہوتے ہیں، اُسی سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ حاسد اور عزت کے خواہاں بھی ہوں" (قضیہ تینتیسواں، حاشیہ)۔

اِسی ہمدردی کے ذریعہ اسپنوزا اُس تلخ مزے کو بھی سمجھاتا ہے، جو نفرت اور انتقام کی جھوٹی خوشیوں کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔ "جب ہمیں یہ خوشی حاصل ہوتی ہے کہ کوئی ایسی چیز، جس سے ہم نفرت کرتے ہیں، فنا ہو گئی ہے یا کسی اَور نقصان سے دوچار ہوئی ہے، تو یہ خوشی کبھی ایسی نہیں ہوتی کہ اِس کے ساتھ ہمیں کسی نہ کسی قسم کا غم نہ ہو" (قضیہ سینتالیسواں)۔

ثبوت:

"یہ بات ستائیسویں قضیہ سے ظاہر ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ تصوّر کرتے ہیں کہ کوئی چیز، جو ہماری مانند ہے، تکلیف میں ہے، تو ہم خود بھی تکلیف محسوس کرتے ہیں"۔

اِسی میکانیکی عمل سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ کس طرح جذبات آپس میں ٹکراتے ہیں، ایک دوسرے کو روکتے ہیں، یا باہم مل کر زیادہ قوت اختیار کرتے ہیں۔ "میرا خیال ہے کہ میں نے اِس طرح بنیادی علل سے وہ اہم جذبات اور ذہنی تذبذبات بیان کر دیئے ہیں، جو خواہش، خوشی اور غم، یعنی تین بنیادی جذبات کے ملاپ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جو کچھ میں نے کہا ہے، اُس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ ہم کئی طرح کے خارجی اسباب کے زیرِ اثر رہتے ہیں، اور سمندر کی اُن لہروں کی مانند، جو مخالف ہواؤں سے ہلتی ڈولتی ہیں، ہم بھی ایک طرف سے دوسری طرف لڑھکتے رہتے ہیں، اپنی انجام دہی اور اپنی تقدیر سے بے خبر" (قضیہ انسٹھواں، حاشیہ)۔

اگرچہ اسپینوزا عمومی طور پر ڈیکارٹ کے اِس خیال سے متفق ہے کہ ہر جذبہ جسم کی حالت کے ساتھ جڑا ہوتا ہے، تاہم وہ ڈیکارٹ کی طرح ایک بلند تر جذبے کا بھی قائل ہے، جو عقل کی اپنی خاص فعالیت سے مطابقت رکھتا ہے۔ "لذت اور خواہش کے علاوہ، جو محض انفعالات یا جذبات ہیں، ایسے دیگر جذبات بھی ہیں، جو اِنہی سے ماخوذ ہیں اور جو اِس حد تک ہم سے منسوب کیے جاسکتے ہیں کہ ہم فعال ہیں" (قضیہ اٹھاونواں)۔

عقل چونکہ مناسب (adequate) تصورات رکھتی ہے، اِس لیے وہ اپنی بقا پر قائم رہنے کی کوشش کرتی ہے۔ اِس حالت میں خواہش خالص فعل (pure action) ہے، جس میں غم کا کوئی دخل نہیں۔ مناسب تصور ہماری فعال قوت کی اعلیٰ ترین ڈگری ہے، اور چونکہ غم وہ ہے، جو عقل کی قوتِ فکر کو کم کرتا یا روک دیتا ہے، لہٰذا عقل تک غم کا کوئی اثر نہیں پہنچ سکتا جب تک وہ فعال ہے۔ یوں باقی رہ جاتی ہیں صرف دو بنیادی کیفیات "خواہش" (cupiditas) اور "خوشی" (Laetitia)۔ اِن دونوں کی دو شکلیں ہیں: قوتِ عقل (strength of mind)، اور سخاوت (generosity)۔

قوتِ عقل وہ خواہش ہے، جس کے ذریعے ہر شخص محض عقل کے احکام کی پیروی کرتے ہوئے اپنی بقا کو قائم رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جبکہ سخاوت ایک معقول اور نیک ہم دردی ہے، جو ہمیں عقل کے احکام کے ذریعے اِس پر آمادہ کرتی ہے کہ ہم دوسروں کی مدد کریں اور اُنہیں اپنی دوستی میں باندھ لیں۔

ناقص اور مبہم خیالات کو مناسب خیالات میں بدل دینا، اور اِس طرح وہ خواہش اور خوشی، جو محض روح کی فعالیت سے جنم لیتی ہیں، اصل جذبات کی جگہ لے لیں اور غم کو بالکل ختم کر دیں۔ یہی ہے چیزوں کو ابدیت کی صورت میں دیکھنا، جذبے کی غلامی سے آزاد ہونا، خدا میں جینا، اور اُس کی عقلی محبت میں خوشی اور فضیلت پانا، جو ایک ہی چیز ہیں۔

مالبرانش: سابقہ نظریات کی توسیع: جذبات اور میلان: خواہشات کی درجہ بندی:

مالبرانش (Malebranche) کا نظریہ جذبات اسپنوزا کے نظریے سے بڑی مشابہت رکھتا ہے۔ اسپنوزا کی طرح وہ بھی عقلی طریقہ اختیار کرتا ہے اور جذبات کو تین بنیادی صورتوں تک محدود کر دیتا ہے۔ وہ ڈیکارٹ اور اسپنوزا دونوں کی پیروی کرتا ہے، اِس بات میں کہ جذبات جسم پر منحصر ہیں۔ مگر دوسری طرف وہ ایک خالص جذبے کے وجود کو بھی مانتا ہے، جو اِن جسمانی جذبات سے بلند ہے، یعنی ایک عقلی محبت، جو خدا کی محبت ہے۔ لیکن مالبرانش نے اِن نظریات کو مزید گہرائی دی اور مزید آگے بڑھایا۔

ڈیکارٹ کے نزدیک روح ایک ہی ہے، اور ہم میں جو کچھ غیر معقول ہے، وہ محض جسم کے عمل سے واضح کیا جاتا ہے۔ جذبات صحیح معنوں میں حیوانی ارواح (animal spirits) میں ہونے والے خلل سے پیدا ہوتے ہیں۔ روح اِس غلامی سے صرف دو طریقوں سے نجات پاتی ہے: اوّل، اپنے فیصلوں کے ذریعے غدودِ صنوبری (pineal gland) کی حرکات کو بدل کر اور یوں جذبات کو بدل کر۔ دوم، ایک بالکل روحانی زندگی گزارنے کے ذریعے سے۔

اِس نظریے کو اسپنوزا نے اَور زیادہ آگے بڑھایا۔ روح اِس لیے غیر فعال ہے کہ وہ اپنے وجود میں محدود ہے۔ کیونکہ جو کچھ اُس میں ہے، وہ اُس کی اپنی فطرت سے پوری طرح واضح نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ ایک جسم کا تصور ہے، جو دوسرے تمام اجسام سے متاثر ہوتا ہے۔ جذبے کی علت ایک اَور پہلو سے روح کے لیے خارجی بھی ہے اور یہ ماورائی (metaphysical) ہے۔ لیکن اِسی وجہ سے جذبہ روح کی فطرت پر بھی منحصر ہے، یعنی اُس کے جوہر کی محدودیت پر۔

ڈیکارٹ کے ہاں احساس کا کوئی مستقل اصول نہیں۔ یہ صرف فکر کی ایک صورت ہے۔ اسپنوزا کے ہاں "وجود میں باقی رہنے کا میلان" ایک عمومی قانون کی شکل میں سامنے آتا ہے، جس کے تحت ہر تصور میں اثبات مضمر ہوتا ہے۔ لیکن مالبرانش روح کے اندر ہی ایسا اصول ڈھونڈتا ہے، جو اُس کی حرکات کی وضاحت کر سکے۔ وہ ایک اصلی میلان (original tendency) اور اُس سے پیدا ہونے والے مشتق رجحانات (derived impulses) کو مانتا ہے۔ اپنے استاد (ڈیکارٹ) کی طرح وہ جذبات کی توضیح جسمانی علت سے کرتا ہے۔ لیکن وہ اُنہیں اِن میلانوں پر منحصر کرتا ہے، اور یوں روح کی عمومی فعالیت اور خدا کے عمل پر بھی۔ آخر کار وہ اِن جذبات کی زیادتی اور اِن کے خطرے کی وجہ ہماری اصل فطرت کے بگاڑ (corruption) میں پاتا ہے۔

اُس کا طریقہِ کار اسپنوزا جیسا ہی ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ باطنی مشاہدہ (introspection) کی کچھ اہمیت ہے، لیکن وہ کہتا ہے کہ یہ ایک مکمل یا سائنسی طریقہ نہیں۔ "اگر ہماری فطرت بگڑی نہ ہوتی تو عقل کے ذریعے یہ دریافت کرنے کی ضرورت نہ پڑتی کہ مخلوقی ذہنوں کے قدرتی رجحانات کیا ہیں۔ ہمیں صرف اپنے اندر جھانکنا کافی ہوتا اور ہم اپنے باطنی احساس کے ذریعے اُن تمام رجحانات کو جان لیتے، جو ہمارے لیے قدرتی ہیں۔ لیکن چونکہ ہم ایمان کے ذریعے جانتے ہیں کہ گناہ نے

قدرتی ترتیب کو اُلٹ دیا ہے، اور چونکہ ہماری عقل خود ہمیں بتاتی ہے کہ ہمارے رجحانات بگڑ چکے ہیں، اِس لیے ہم مجبور ہیں کہ کوئی دوسرا طریقہ ڈھونڈیں"۔(Recherche de la Vérité, I, IV, Ch. I, §1)۔

ہمیں عقل کے ذریعے یہ دریافت کرنا ہو گا کہ ہماری حقیقی فطرت کیا ہے۔ یہ فطرت ہم خدا کے عمل میں اپنے اندر پائیں گے۔ خدا اپنی اصل غرض میں صرف خود کو ہی مقصود رکھ سکتا ہے، لیکن بطور ایک ثانوی غرض کے، وہ مخلوقات کے تحفظ کو بھی مقصد بنا سکتا ہے۔ کیونکہ سب مخلوقات مختلف درجوں میں اُس کے کمالات میں شریک ہیں۔ "چونکہ ذہنوں کے قدرتی رجحانات یقینی طور پر اُسی ہستی کے مسلسل نقوش (impressions) ہیں، جس نے اُنہیں پیدا کیا اور قائم رکھا ہے، اِس لیے یہ رجحانات ہر طرح سے اپنے خالق اور قائم رکھنے والے کی مانند ہوں گے۔ اِس لیے اُن کا کوئی اَور اصل مقصد نہیں ہو سکتا، بجز اُس کے جلال کے، اور کوئی اَور ثانوی مقصد بجز اپنی بقا اور دوسروں کی بقا کے۔ لیکن یہ بھی ہمیشہ اُسی کے حوالے سے ہو گا جس نے انہیں وجود بخشا"(Ibid., I, IV, Ch. I, §2)۔

یہ بات طے ہونے کے بعد تمام خاص رجحانات کا اصل اصول "خدا کی اپنی ذات سے محبت" ہونا چاہیے، کیونکہ اپنی مخلوقات میں وہ دراصل اپنے ہی کمال کو دوست رکھتا ہے۔ "چونکہ خدا میں دراصل ایک ہی محبت ہے، اور چونکہ وہ محبت ہی کے وسیلے سے چیزوں کو دوست رکھتا ہے (کیونکہ خدا صرف چیزوں کو اپنی نسبت ہی سے محبت کر سکتا ہے) تو خدا ہماری روحوں پر بھی صرف ایک ہی محبت کا نقش ثبت کرتا ہے، جو "خیرِ مطلق" (the good in general) کی محبت ہے۔ ہم کسی چیز کو دوست نہیں رکھ سکتے، سِوائے اُسی محبت کے ذریعے، کیونکہ ہم کسی ایسی چیز کو دوست نہیں رکھ سکتے، جو خیر نہ ہو یا کم از کم خیر دکھائی نہ دے۔ ہماری تمام خاص چیزوں کی محبت کا اصل اصول خیرِ مطلق کی محبت ہے۔ کیونکہ یہی ہماری مرضی ہے اور مرضی دراصل فطرت کے مصنف کا ایک مسلسل نقش ہے، جو انسانی ذہن کو خیرِ مطلق کی طرف مائل کرتا ہے"(Ibid., IV, Ch. I, §3)۔

یوں، چاہے ہمارے رجحانات جیسے بھی ہوں، اُن کا حقیقی اصول اور مقصد خدا ہی ہے۔

مالبرانش: رجحانات کی درجہ بندی:

مالبرانش ہمارے خاص رجحانات کو تین بنیادی اقسام میں تقسیم کرتا ہے؛

1۔ تجسس (Curiosity):

یہ وہ بے چینی ہے، جو ارادہ (will) میں پائی جاتی ہے، اور ہمیں ہر نئی چیز تلاش کرنے پر آمادہ کرتی ہے، اِس امید میں کہ شاید اِس میں مطلوبہ تسکین مل جائے۔ یہ بے چین تجسس اپنے اندر خطرات بھی رکھتا ہے، لیکن مالبرانش کہتا ہے: "یہ ہماری حالت کے لیے نہایت موزوں ہے۔ کیونکہ یہ کہیں بہتر ہے کہ ہم بے تابی سے اُس سچائی اور مسرت کو تلاش کریں، جو ہمارے

پاس نہیں، بجائے اِس کے کہ جھوٹے سکون کی حالت میں رہیں اور اُن جھوٹی باتوں اور جھوٹے فائدوں پر قناعت کر لیں، جن پر اکثر لوگ راضی ہو جاتے ہیں"۔

2۔ حُبِ ذات اور بقا (Self-love and Preservation):

دوسرا رجحان، جو ہماری فطرت کے خالق نے ہمارے ارادہ پر ہمیشہ نقش کر رکھا ہے، وہ اپنی ذات اور اپنی بقا سے محبت ہے۔ "ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ خدا اپنی تمام مخلوقات سے محبت کرتا ہے۔ اِسی محبت کے وسیلے سے وہ باقی رہتی ہیں، اور وہ یہ چاہتا ہے کہ تمام مخلوق ارواح بھی وہی خواہشات رکھیں، جو خود اُس کی اپنی ہیں۔ پس وہ چاہتا ہے کہ وہ سب اپنی بقا اور خوشی کی ایک فطری خواہش رکھیں اور اپنی ذات سے محبت کریں" (Ibid., Ch. V, §1)۔

حُبِ ذات میں عظمت کی محبت اور لذت کی محبت دونوں شامل ہیں، یعنی وجود اور خوشحالی کی محبت۔ عظمت کی محبت کے ذریعے ہم قوت اور آزادی چاہتے ہیں: "ہم اِس طرح ضروری وجود کے مالک بننے کی خواہش رکھتے ہیں، گویا کہ ہم دیوتا بننا چاہتے ہیں"۔ لذت کی محبت کے ذریعے ہم صرف وجود ہی نہیں، بلکہ خیر و خوشحالی بھی چاہتے ہیں: "کیونکہ لذت وہ چیز ہے، جو روح کے لیے سب سے بہتر اور سب سے زیادہ موافق ہے۔ میں واضح طور پر کہتا ہوں: لذت، بطورِ لذت"۔ عظمت اور آزادی کا تعلق عموماً ہمارے اِرد گرد کی چیزوں سے ہے، لیکن "لذتیں خود روح میں ہوتی ہیں۔ یہ اُس کے حقیقی احوال ہیں اور اپنی ہی فطرت کے لحاظ سے اُسے تسکین دینے کے قابل ہیں"۔

مالبرانش رواقیوں (Stoics) کے اُن اقوال کو رد کرتا ہے، جن میں کہا گیا کہ لذت یا دکھ خیر و شر نہیں ہیں۔ وہ کہتا ہے: "چیزوں کو جیسا ہے، ویسا ہی بیان کرنا چاہیے۔ لذت ہمیشہ ایک خیر ہے، اور دکھ ہمیشہ ایک شر ہے۔ لیکن یہ ہمیشہ ہمارے حق میں نہیں کہ ہم لذت حاصل کریں، اور کبھی کبھی ہمارے لیے بہتر ہوتا ہے کہ ہم دکھ سہیں" (Bk. IV, Ch. X, §1)۔ کیونکہ لذت کیا ہے؟ "یہ خیر کی علامت ہے۔ جو چیز لذت پیدا کرتی ہے، وہ یقینی طور پر دوست رکھنے کے قابل اور نہایت اچھی ہے" (Ibid., §2)۔

اصل میں جو چیزیں ہمیں محسوس ہوتی ہیں، وہ ہم پر عمل نہیں کرتیں۔ کیونکہ اجسام ذہن پر اثر نہیں ڈال سکتے۔ نہ ہی روح بذاتِ خود اُن لذتوں یا دکھوں کی علت ہے، جو اُسے اِن چیزوں کے وسیلے سے حاصل ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر دکھ کا انحصار روح پر ہوتا، تو وہ کبھی دکھ نہ سہتی۔ "خدا ہی اکیلا ہے، جس کے پاس یہ قدرت ہے کہ ہم پر اثر ڈالے اور ہمیں لذت یا دکھ کا احساس کرائے"۔

مزید یہ کہ: "ہمیں عام طور پر کسی سے بھلائی صرف اِس لیے کرنی چاہیے کہ وہ بھی ایک نیک عمل کرے یا اپنے کسی نیک عمل کا صلہ پائے۔ ہمیں کسی کو دکھ صرف اِس لیے دینا چاہیے کہ اُسے برائی سے روکا جائے یا اُس نے جو برائی کی ہے، اُس کی سزا دی جائے۔ اِس طرح چونکہ خدا ہمیشہ عدل اور انصاف کے اصولوں کے مطابق عمل کرتا ہے، لہٰذا اُس کی طرف سے قائم کی گئی ہر لذت یا تو ہمیں کسی نیک عمل پر آمادہ کرتی ہے یا اُس کا صلہ دیتی ہے۔ ہر دکھ یا تو ہمیں برائی سے روکتا ہے یا ہماری برائی پر سزا دیتا ہے"۔ چاہے لذت پہلے سے ہو اور ہمیں عمل پر آمادہ کرے، یا عمل کے بعد حاصل ہو، ہر لذت ہمیشہ خیر کی نشانی ہے، ایک کمال کی علامت ہے۔

لیکن پھر سوال یہ ہے کہ بعض لذتیں مہلک کیوں ہیں؟ مالبرانش اِس کے جواب میں بتاتا ہے؛

اوّل: اِس لیے کہ کچھ اعمال ایک پہلو سے اچھے اور دوسرے پہلو سے برے ہوتے ہیں۔

دوم: ہم عادتاً سمجھتے ہیں کہ جو چیز ہمارے ساتھ لذت یا دکھ کے ساتھ ہمیشہ آتی ہے، وہی اُس کی علت ہے، اور یوں ہم خدا سے الگ ہو جاتے ہیں، جو دراصل لذت کا واحد سبب ہے، اور کسی حقیر مخلوق سے جا ملتے ہیں۔

"چونکہ ہر لذت ایک انعام ہے، لہٰذا یہ ہمارے لیے ناانصافی ہے کہ ہم اپنے جسموں میں ایسی حرکات پیدا کریں، جو خدا کو مجبور کر دیں کہ وہ اپنی پہلی مرضی یا فطرت کے عمومی قوانین کے مطابق ہمیں لذت کا احساس دلائے۔ حالانکہ ہم اِس کے مستحق نہیں۔ خدا چونکہ عادل ہے، اِس لیے لازماً ایسا ہو گا کہ کسی دن وہ ہمیں سزا دے گا۔ کیونکہ ہم نے اُس کی مرضی پر جبر کیا اور اپنے جرائم کے بدلے لذت کا انعام زبردستی حاصل کیا"۔

3۔ فطری جذبہ:

یہ وہ جذبہ ہے، جو ہم اُن لوگوں کے لیے محسوس کرتے ہیں، جن کے ساتھ ہم رہتے ہیں اور اُن تمام اشیاء کے لیے بھی، جو ہمارے اردگرد موجود ہیں۔ "اُن فطری جذبات کی علتوں اور اثرات کو سمجھنے کے لیے تمہیں یہ جاننا چاہیے کہ خدا اپنی تمام مخلوقات سے محبت کرتا ہے اور اُنہیں ایک دوسرے کے ساتھ مضبوطی سے جوڑتا ہے تاکہ وہ ایک دوسرے کے تحفظ کا وسیلہ بن سکیں"۔ "تاکہ یہ میلان (affection) خود غرضی (self-love) کے ہاتھوں دب نہ جائے، خدا نے ہمیں ہمارے گردو پیش سے، اور بالخصوص اپنی ہی نوع (species) کے جانداروں سے اِس قدر وابستہ کر دیا ہے کہ اُن کی بدقسمتی فطری طور پر ہمیں غمگین کرتی ہے، اُن کی خوشیاں ہمیں خوش کرتی ہیں، اور اُن کی عظمت یا ذلت یا پستی ہمارے اپنے وجود کو بڑھاتی یا گھٹاتی ہوئی محسوس ہوتی ہے"۔ پس یہی ہے مالبرانش (Malebranche) کا نظریہ میلان (affections)۔

جہاں تک جذبات (passions) کا تعلق ہے، تو اُس کا تصور ڈیکارٹ (Descartes) سے بہت قریب ہے۔ جذبات کا اتفاقی سبب ہمیشہ حیوانی روحوں (animal spirits) کی حرکت ہے۔ انسانی ذہن کے دو بنیادی تعلقات ہیں: "بطور روحِ محض"، یہ لازمی طور پر کلمۂ خدا (Logos: Word of God)، یعنی اعلیٰ ترین عقل سے جڑا ہوا ہے۔ لیکن "بطور انسانی روح"، یہ لازمی طور پر جسم سے وابستہ ہے۔

ہمارے تمام فطری میلانات وہ حرکاتِ نفس ہیں، جو ہمارے اور خالص عقول (pure intelligences) دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔ جبکہ جذبات وہ تمام تاثرات ہیں، جو روح کو طبیعی طور پر جسمانی روحوں اور خون کی غیر معمولی حرکات کے نتیجے میں محسوس ہوتے ہیں۔ یہ جذبات میلان سے الگ نہیں ہو سکتے۔ انسان میں کسی محسوساتی محبت یا نفرت کی استعداد اِسی لیے ہے کہ اُس میں روحانی محبت یا نفرت کی استعداد بھی موجود ہے۔ خدا، جو تمام حرکت کا اصل منبع ہے، جذبات کی حرکت کا بھی منبع ہے۔ خیال اور بُعدِ مکان (extension)، روح اور جسم کے درمیان کسی براہِ راست یا باہمی عمل کا تصور کرنا ناممکن ہے۔

بغیر حیوانی روحوں اور خون کی جنبش کے کوئی جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن مالبرانش ڈیکارٹ کی طرح یہ نہیں مانتا کہ ہر جذبہ لازماً جسمانی حرکت سے ہی شروع ہوتا ہے۔ ایسا صرف اُن صورتوں میں ہوتا ہے، جب جذبہ مبہم احساسات کے ذریعے ابھرتا ہے اور ذہن اُس خیر یا شر کو واضح طور پر نہیں دیکھ پاتا، جو جذبے کا باعث بنتا ہے۔ باقی تمام حالتوں میں ہمارے ہر جذبے میں سات عناصر پہچانے جاسکتے ہیں؛

1۔ وہ فیصلہ یا حکم، جو ذہن کسی شے کے بارے میں کرتا ہے، یا اُس شے کے ساتھ اپنے تعلق کا واضح یا مبہم ادراک۔

2۔ ارادے کی ایک حقیقی سمت بندی اُس شے کی طرف، بشرطیکہ وہ شے خیر ہو یا ایسی دکھائی دے۔

3۔ محبت یا نفرت، خواہش اور مسرت یا غم کا احساس۔

4۔ روحوں اور خون کی روانی کی مزید سمت بندی جسم کے بیرونی اور اندرونی حصوں کی طرف۔

5۔ روح کا وہ محسوساتی تاثر، جو اِن روحوں کی اچانک روانی سے خود کو مضطرب محسوس کرتا ہے۔

6۔ محبت یا نفرت، مسرت، خواہش یا غم کے وہ مختلف تاثرات، جو خیر یا شر کے عقلی ادراک سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ دماغ میں حیوانی روحوں کی مختلف بے ترتیبیوں سے پیدا ہوتے ہیں۔

7۔ ایک مخصوص مسرت یا ایک طرح کی اندرونی لذت کا احساس، جو روح کو اُس کے جذبے میں محصور رکھتا ہے۔

یوں جذبہ کبھی حیوانی روحوں کی حرکت سے شروع ہو سکتا ہے، لیکن اکثر یہ حرکت اِن خالص روحانی عوامل کے نتیجے میں پہلے ہی تیار ہو چکی ہوتی ہے۔ ہمارے پاس خالص روحانی میلان بھی ہو سکتے ہیں، جو اتفاقاً جسمانی کیفیات کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں۔ "یہ بدن اور روح کے اتحاد کا ایک قانون ہے کہ روح کی تمام کیفیات (حتیٰ کہ وہ، جو اُن خیرات (خیر کی جمع) کے

لیے ہوں، جن کا جسم سے کوئی تعلق نہیں) ہمیشہ حیوانی روحوں کی بے ترتیبی کے ساتھ شامل ہوتی ہیں، جس کی بدولت یہ میلانات محسوساتی (sensuous) بن جاتے ہیں۔ اِسی طرح ہماری محبتِ حق، محبتِ عدل، محبتِ فضیلت بلکہ محبتِ خدا بھی ہمیشہ روحوں کی کسی نہ کسی حرکت کے ساتھ جڑی رہتی ہے، جو اِس محبت کو ایک محسوساتی محبت بنا دیتی ہے۔ پس ہم محسوساتی طور پر صرف اُن چیزوں سے ہی متحد نہیں ہیں، جو زندگی کے تحفظ سے تعلق رکھتی ہیں۔ بلکہ اُن روحانی چیزوں سے بھی ہیں، جن سے ذہن اپنی اصل فطرت کے باعث براہِ راست متحد ہے"۔

یہاں تک کہ وہ عقلی مسرت، جو روح کی خیر کی واضح معرفت کے ساتھ آتی ہے، ہرگز اُس محسوساتی لذت کے ساتھ خلط ملط نہیں کی جاسکتی، جو جسم کی بھلی حالت کے مبہم شعور کے ساتھ وابستہ ہے۔ عقلی لذت پائیدار ہے، پشیمانی سے آزاد ہے، اور حقیقت کی طرح اٹل ہے، جو اِس کا باعث بنتی ہے۔ جبکہ "محسوساتی لذت تقریباً ہمیشہ ذہنی غم یا ضمیر کی خلش کے ساتھ ملتی ہے، اور اُتنی ہی بے سکون اور متغیر ہے، جتنی خون کی وہ بے ترتیبی، جو اُسے پیدا کرتی ہے" (کتابِ پنجم، باب سوم)۔

اب سوال یہ ہے کہ جذبات کے اثرات کیا ہیں، اور وہ افراط کے قابل کیوں ہیں؟ تمام جذبات کے دو نہایت اہم اثرات ہیں: وہ ہمیں ذہن کو مرکوز کرنے پر مجبور کرتے ہیں، اور وہ ہمارے دل کو جکڑ لیتے ہیں۔ جس حد تک وہ ہمیں ذہن مرکوز کرنے پر مجبور کرتے ہیں، جذبات علم کے حصول میں بہت مفید ہوسکتے ہیں۔ لیکن جس حد تک وہ دل کو جکڑ لیتے ہیں، اُن کے اثرات ہمیشہ برے ہوتے ہیں، کیونکہ وہ دل پر صرف اُسی وقت قابض ہوتے ہیں، جب وہ ہماری عقل کو بگاڑ دیتے ہیں، چیزوں کو ہمیں اِس طرح دکھاتے ہیں، جیسا وہ اپنے آپ میں یا حقیقت کے مطابق نہیں ہیں، بلکہ جیسا وہ ہم سے تعلق رکھتی ہیں" (کتابِ پنجم، باب ہشتم)۔

جذبے (Passion) کا خطرہ دراصل "اصل گناہ" (original sin) کا نتیجہ ہے۔ "گناہ کے وجود میں آنے سے پہلے روح اِس قابل تھی کہ جسمانی خیر (bodily good) کی حد سے زیادہ جاندار صورت کو مٹا سکے اور اُس کے ساتھ آنے والی محسوساتی لذت کو غائب کرسکے۔ جسم چونکہ روح کے ماتحت تھا، اِس لیے روح ایک ہی لمحے میں صرف اپنے فرض کے خیال سے دماغ کے ریشوں کی خلل انگیزی اور روحوں کی ہیجان انگیزی کو ختم کرسکتی تھی۔ لیکن گناہ کے پیدا ہونے کے بعد اب اُس کے بس میں یہ بات نہیں رہی" (کتابِ پنجم، باب چہارم)۔

"اب ہماری فطرت فاسد ہوگئی ہے۔ جسم ذہن پر بہت زیادہ زور ڈالتا ہے۔ گناہ کے بعد ذہن گویا مادی اور خاکی ہوگیا۔ خدا کے ساتھ اُس کا قریبی تعلق اور اتحاد ٹوٹ گیا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ خدا نے اپنی حضوری کو اِتنا پیچھے ہٹا لیا، جتنا کہ وہ اُسے فنا یا معدوم کیے بغیر کرسکتا تھا۔ اُس کی غیر حضوری یا دُوری سے ہزاروں طرح کی بے ترتیبیوں نے جنم لیا۔ کیونکہ وہی تھا، جو ذہن کو اُس کی اصل حالت میں برقرار رکھتا تھا" (کتابِ پنجم، باب اول)۔

جذبات کی درجہ بندی میں مالبرانش نے ڈیکارٹ کا ہی اصول اختیار کیا۔ "جذبات کی تعداد کو اشیاء کی تعداد کے حساب سے نہیں بڑھایا جاسکتا۔ کیونکہ اشیاء بے شمار ہیں، بلکہ اُن بنیادی تعلقات کے حساب سے بڑھایا جاسکتا ہے، جو اِن اشیاء اور ہم میں موجود ہوسکتے ہیں"۔

اِن جذبات میں سب سے پہلا جذبہ حیرت (admiration) ہے۔ مگر یہ ایک ناقص جذبہ ہے۔ کیونکہ یہ خیر کے ادراک یا احساس سے نہیں ابھرتا۔ محبت اور نفرت بنیادی جذبات (passions mères) ہیں۔ اِن سے کوئی اَور عمومی جذبہ پیدا نہیں ہوتا سِوائے خواہش، خوشی اور غم کے، جو تین اصل جذبات ہیں۔ "تمام خاص جذبات اِنہی تین بنیادی جذبات پر مشتمل ہیں، اور وہ اُسی قدر پیچیدہ ہوتے ہیں، جس قدر خیر یا شر کا مرکزی تصور، جو اُنہیں ابھارتا ہے، اور زیادہ معاون تصورات کے ساتھ جڑا ہوتا ہے" (کتابِ پنجم، باب ہفتم)۔

پس خاص جذبات کی تمیز نہ صرف اِس بات سے ہے کہ یہ تین بنیادی جذبات اُن میں مختلف طریقوں سے ملے ہوتے ہیں، بلکہ اُن فیصلوں اور ادراکات سے بھی ہے، جو اُن کے اسباب یا اُن کے ساتھ شامل ہوتے ہیں۔ "ایک ہی نوع کے جذبات کے درمیان بنیادی فرق (مثلاً شادمانی، وجد، خیر خواہی، شکر گزاری، قہقہہ یا دل لگی، سب خوشی کی مختلف اقسام ہیں۔ کراہت، رنج، حسرت، رحم، غیظ، سب غم کی مختلف اقسام ہیں) اُن مختلف ادراکات یا فیصلوں سے جڑا ہوتا ہے، جو اُن کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں"۔

بوسوئے (Bossuet): تھامس ایکویناس کی نفسیات اور ڈیکارٹ کی فزیالوجی:

بوسوئے کی فلسفیانہ فکر دراصل مدرسی (scholastic) اور ڈیکارٹی نظریات کا امتزاج ہے، یعنی ایکویناس کی نفسیات اور ڈیکارٹ کی فزیالوجی کا میل ہے۔ حواس کی کاروائیاں لذت اور درد کے ساتھ وابستہ ہیں۔ دونوں ہی ادراکات ہیں: "کیونکہ یہ دونوں اچانک اور جاندار ادراک ہیں، جو ہم سب سے پہلے اُس وقت محسوس کرتے ہیں، جب کوئی خوشگوار یا تکلیف دہ شے سامنے آتی ہے۔ لذت ایک ایسا احساس ہے، جو ہماری فطرت سے ہم آہنگ اور خوشگوار ہے۔ درد ایک ایسا احساس ہے، جو ہماری فطرت کے خلاف اور ناگوار ہے" (Connaissance de Dieu et de soi-même، باب اول، دفعہ 2)۔

اگر اِسے لفظی طور پر لیا جائے تو یہ بہت معلوماتی نہیں۔ لیکن بوسوئے کی تعریفِ جذبات زیادہ اطمینان بخش ہیں: "جب بھی ہم کسی شے میں لذت یا درد محسوس کرتے ہیں یا اُس کا تصور کرتے ہیں تو ہم اُس کی طرف کھنچتے ہیں یا اُس سے دور ہوتے ہیں۔ جذبہ روح کی ایک حرکت ہے، جو کسی شے میں موجود یا متصور لذت یا درد سے متاثر ہو کر اُسے حاصل کرنے یا اُس سے بچنے کی کوشش کرتی ہے" (ایضاً، دفعہ 6)۔

وہ بڑے جذبات کو دو زُمروں میں رکھتا ہے؛

1۔ وہ جذبات، جن کا تعلق محض کسی شے کے موجود یا غیر موجود ہونے سے ہے، اور یہ سب مل کر شہوانی خواہش (concupiscent appetite) بنتے ہیں۔

2۔ وہ جذبات، جن کا تعلق اِس پہلو (sub ratione ardui - ایکویناس کی اصطلاح) سے ہے کہ وہ شے پانے یا بچنے کے لیے مشکل ہے، اور یہ سب غیظ و غضب والی خواہش (irascible appetite) میں آتے ہیں۔

پہلے زُمرے میں محبت، نفرت، خواہش، کراہت، خوشی، غم شامل ہیں۔ دوسرے زُمرے میں حوصلہ، خوف، امید، ناامیدی، غصہ شامل ہیں۔ پھر بہت سے ثانوی جذبات ہیں، مثلاً شرم، حسد، مقابلہ، حیرت وغیرہ۔ لیکن یہ سب ایک یا زیادہ بڑے جذبات کے ساتھ مربوط ہیں۔ یہاں تک کہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تمام جذبات صرف محبت پر مبنی ہیں، اور سب محبت ہی سے پیدا ہوتے ہیں یا اُسی سے بھڑکتے ہیں۔

"جب ہم جس چیز سے نفرت کرتے ہیں، تو اِس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہم کسی اَور سے محبت کرتے ہیں۔ خواہش دراصل محبت ہی ہے، جو ایسی شے کی طرف بڑھتی ہے، جو ابھی موجود نہیں۔ خوشی اُس شے کی محبت ہے، جو موجود ہے۔ حوصلہ محبت ہی کی ایک قسم ہے، جو کسی محبوب شے کو پانے کے لیے سب سے مشکل کام کرنے کو تیار ہو جاتی ہے، اور خوف محبت ہی کی ایک قسم ہے، جو اُس وقت پیدا ہوتا ہے، جب وہ اپنے مطلوب کو کھونے کے خطرے سے دوچار ہو۔ محبت کو ہٹا دیں تو کوئی جذبہ باقی نہ رہے گا، اور دوسری طرف جہاں محبت ہے، وہاں تمام جذبات موجود ہوں گے" (ایضاً، دفعہ 6)۔

اب تک بوسوے (Bossuet) نے تھامس ایکویناس (Aquinas) کی پیروی کی ہے۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ کس معنی میں وہ کارتیزی (Cartesian) ہے۔ وہ کہتا ہے: "اگر ہم جذبات کو محض جسم کے اندر موجود مانیں، تو وہ کسی غیر معمولی خلل کے سوا کچھ نہ دکھائی دیں گے، جو حیوانی ارواح (animal spirits) میں بعض اشیاء کے پیش آنے پر واقع ہوتا ہے، جنہیں حاصل کرنا یا جن سے بچنا مقصود ہوتا ہے۔ پس لازم ہے کہ جذبات کی وجہ وہ تاثر ہو، جو کسی قوی شے کے دماغ پر اثر ڈالنے اور اُس میں حرکت پیدا کرنے سے واقع ہوتا ہے" (باب دوم، فقرہ 12)۔

پس جذبات روح کی مکمل غیر اختیاری حرکات ہیں، جو جسمانی حرکات کے ساتھ ہم رُتبہ ہیں، اور وہ بھی دراصل خارجی اشیاء کی حرکات سے متعین ہوتی ہیں۔ "روح اور جسم کی شرکت جذبات میں بالکل ظاہر ہے، لیکن یہ صاف ہے کہ میلانِ خیر یا شر کا آغاز جسم ہی سے ہوتا ہے۔ جذبات میں روح محض منفعل ہے۔ وہ جسم کے کیفیات پر حکم نہیں چلاتی، بلکہ اُن کی ماتحتی کرتی ہے" (باب سوم، فقرہ 2)۔

بوسوے کے نزدیک جذبات کے علاج بھی وہی ہیں، جو ڈیکارٹ (Descartes) نے تجویز کیے، اور اُن کی اصل وہی مطابقت ہے، جس کے باعث روح کے تمام خیالات کے ساتھ جسم میں کچھ نہ کچھ تغیر لازماً وقوع پذیر ہوتا ہے۔

لاروش فوکو(La Rochefoucauld):خود غرضی تمام انسانی جذبات کی اصل ہے:

لاروش فوکو فلسفی نہیں بلکہ دنیادار آدمی تھا۔ اُس نے انسانی فطرت پر اپنے خیالات کو کسی عام نظام سے مربوط کرنے کی کوشش نہیں کی، بلکہ صرف اپنے اور دوسروں کے مشاہدات کے نتائج پیش کیے۔ وہ تمام انسانی جذبات اور خواہشات کو خود غرضی (self-love) کی طرف لوٹاتا ہے اور اِس ایک ہی جذبے کی مختلف صورتوں میں ہماری تمام آرزوؤں کی توضیح دیکھتا ہے۔

"خود غرضی (amour propre) اپنے نفس سے محبت ہے اور تمام اشیاء سے محض اپنی خاطر محبت ہے۔ یہ ہر متضاد صورت اختیار کر لیتی ہے۔ کبھی حکم دینے والی اور کبھی مطیع، کبھی مخلص اور کبھی دغاباز، کبھی رحم دل اور کبھی سنگدل، کبھی بزدل اور کبھی دلیر۔ اِس کے رجحانات مختلف مزاجوں کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی شہرت کی طرف، کبھی دولت کی طرف اور کبھی لذت کی طرف۔ یہ رجحانات عمر، نصیب اور تجربے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن خواہ خود غرضی ایک سے زیادہ سمتوں میں بٹ جائے یا کسی ایک طرف مرکوز ہو، اِس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ یہ اپنی مرضی کے مطابق ٹوٹ بٹ سکتی ہے یا جمع ہو سکتی ہے، اور جیسی ضرورت ہو، ویسی ڈھل جاتی ہے۔ خود غرضی اُن لوگوں کا ساتھ بھی دے دیتی ہے، جو اِس کے مخالف ہوں۔ اُن کے مقاصد کو آگے بڑھاتی ہے، بلکہ حیرت انگیز طور پر اپنے خلاف خود ہی بغض رکھتی ہے، اپنی تباہی کے لیے سازش کرتی ہے اور اپنے ہی زوال کی راہ ہموار کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ خود غرضی کی واحد آرزو یہ ہے کہ وہ باقی رہے، اور جب تک باقی رہ سکتی ہے، اپنے ہی خلاف دشمن بننے کے لیے بھی تیار رہتی ہے"۔

پس خود غرضی اُن جذبات کی بھی اصل ہے، جنہیں ہمارا غرور لاتعلق یا ایثار پر مبنی سمجھتا ہے۔ "خود غرضی ہم سے ہر قسم کی زبان میں بات کرتی ہے اور ہر قسم کا کردار ادا کرتی ہے، حتیٰ کہ بے غرضی کا بھی۔ فیاضی دراصل وہ ہنر ہے، جو ہم بے غرضی کے نام پر استعمال کرتے ہیں تاکہ جلدی بڑے مفاد تک پہنچ سکیں۔ شفقت اکثر دوسروں کی مصیبتوں میں اپنی ہی مصیبتوں کو دیکھنے کا نام ہے۔ اُن برائیوں کی پیش بندی ہے، جن میں ہم بھی گر سکتے ہیں۔ ہم دوسروں کی مدد اِس لیے کرتے ہیں تاکہ وہ بھی ایسے ہی مواقع پر ہماری مدد کریں، اور جو خدمت ہم اُنہیں دیتے ہیں وہ دراصل اپنے ہی فائدے کی پیشگی صورت ہوتی ہے"۔

ہابس(Hobbes) اپنی "انسانی خود غرضی" کی تھیوری ایک مادّیاتی نفسیات سے اخذ کرتا ہے:

ہابس لاروش فوکو کے خیالات کو تسلیم کرتا ہے، لیکن زیادہ سخت منطق کے ساتھ اُنہیں ایک بالکل مادّیاتی نفسیات سے اخذ کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک جو کچھ واقعی موجود ہے، وہ جسمانی ہے اور ہر مظہر کو حرکت میں واپس لایا جا سکتا ہے۔ "تصورات اور مظاہر حقیقت میں کچھ نہیں، بلکہ سر کے اندر کسی داخلی مادّے میں حرکت ہیں۔ یہ حرکت محض وہیں نہیں رکتی، بلکہ دل تک پہنچتی ہے اور وہاں یا تو اُس حرکت میں مدد دیتی ہے، جسے زندگی بخش حرکت کہا جاتا ہے، یا اُسے روکتی ہے۔ جب یہ مدد دیتی ہے تو اِسے لذت، اطمینان یا خوشی کہا جاتا ہے، جو حقیقت میں دل کے گرد حرکت ہے۔ جس طرح تصور حقیقت میں سر کے اندر حرکت ہے اور جو اشیاء اُسے پیدا کرتی ہیں، وہ خوشگوار یا لذیذ کہلاتی ہیں، یا کوئی مترادف نام دیا جاتا ہے۔ لاطینی میں اسے "jucundum" کہتے ہیں، جو "a juvando" یعنی مدد کرنے سے مشتق ہے۔ اِسی لذت کو جب شے کے اعتبار سے دیکھتے ہیں تو محبت کہتے ہیں۔ لیکن جب ایسی حرکت زندگی بخش حرکت کو کمزور کرتی یا روکتی ہے، تو اُسے درد کہتے ہیں۔ اِس کے سبب بننے والی شے کے لحاظ سے نفرت، جسے لاطینی میں کبھی "odium" اور کبھی "taedium" کہتے ہیں۔ یہ حرکت، جس میں خوشی یا درد ہے، ساتھ ہی ساتھ ایک تحرّک یا اُبھار ہے۔ یہ خوشی دینے والی چیز کے قریب جانے پر یا ناگوار چیز سے دور بھاگنے پر آمادہ کرتا ہے۔ یہ اُبھار ہی حیوانی حرکت کا داخلی آغاز ہے۔ جب یہ حرکت لذت انگیز ہو تو خواہش (appetite) کہلاتی ہے۔ جب ناگوار ہو تو ناگواری کے لحاظ سے اِعراض (aversion) کہلاتی ہے اور متوقع ناگواری کے لحاظ سے خوف (fear) کہلاتی ہے" (کتاب، Human Nature، باب ہفتم)۔

ہابس (Hobbes) نے کارتیزیت (Cartesianism) سے محض اُس کا میکانی ڈھانچہ مستعار لیا۔ اُس کے نظریات اور اسپنوزا (Spinoza) کے نظریات میں کچھ مشابہت ضرور ہے، لیکن ہابس کے نزدیک فکر (thought) محض توسیع (extension) کی ایک کیفیت ہے۔ ایسا نظریہ لازماً اِس بات کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا کہ جذبات میں کوئی غیر ذاتی یا بے غرض کیفیت ہو۔

"توبہ وہ جذبہ ہے، جو اِس رائے یا علم سے پیدا ہوتا ہے کہ انسان کا کِیا ہوا عمل اُس مقصد سے ہٹ گیا ہے، جسے وہ پانا چاہتا تھا۔ اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اب اُس راہ پر آگے نہیں بڑھتا، بلکہ مقصد پر غور کر کے اپنے آپ کو بہتر سمت کی طرف ڈھالتا ہے۔ ہمدردی دراصل ہمارے اندر مستقبل کی کسی مصیبت کا تصور یا تخیل ہے، جو دوسرے کی مصیبت کو دیکھ کر ہم پر گزرتا ہے۔ ایک اَور جذبہ بھی ہے، جسے کبھی محبت کہا جاتا ہے، لیکن زیادہ درست طور پر اُسے خیرات یا خیر خواہی (charity) کہنا چاہیے۔ انسان کے لیے اپنی قوت کا اِس سے بڑھ کر کوئی ثبوت نہیں کہ وہ نہ صرف اپنی خواہشات پوری کرنے کے قابل ہو، بلکہ دوسروں کو اُن کی خواہشات پوری کرنے میں مدد بھی دے سکے۔ یہی تصور دراصل خیرات یا خیر خواہی (charity) کا صحیح تصوّر ہے" (Human Nature، باب نہم، فقرے 7، 10، 17)۔

لاک (Locke): جذبات، لذت اور درد کی کیفیات ہیں:

لاک نے جذبات کا کوئی منظم نظریہ نہیں بنایا، بلکہ صرف اُن کا تعلق اُنہی خیالات سے جوڑا، جو ہمارے اندر اُن کے مطابق پیدا ہوتے ہیں۔ "لذت اور درد، اور وہ چیزیں، جو اُن کا سبب بنتی ہیں، یعنی خیر اور شر، یہی وہ کنگورے (hinges) ہیں، جن پر ہمارے جذبات گھومتے ہیں" (کتابِ دوم، باب 20)۔ "جذبات دراصل لذت اور درد کی کیفیات ہیں، جو ہمارے ذہن میں خیر و شر کے مختلف اعتبارات سے پیدا ہوتی ہیں" (ایضاً)۔

کسی شے کے بارے میں غور کرنا، خواہ وہ موجود ہو یا غیر موجود، اور اُس لذت پر توجہ کرنا، جو وہ ہمیں دے سکتی ہے، وہ خیال ہے، جسے ہم محبت (love) کہتے ہیں۔ دوسری طرف، کسی شے کے بارے میں غور کرنا، خواہ وہ موجود ہو یا غیر موجود، اور اُس درد پر توجہ کرنا، جو وہ ہمیں دے سکتی ہے، وہ خیال ہے، جسے ہم نفرت (hatred) کہتے ہیں۔ "وہ بے قراری، جو کسی شخص کو اپنے اندر محسوس ہوتی ہے، کسی ایسی چیز کی غیر موجودگی پر، جس کے موجود ہونے کا لطف اُس کے ذہن میں ہے، خواہش (desire) کہلاتی ہے۔ انسانی محنت اور عمل کا سب سے بڑا، بلکہ شاید واحد محرک یہی بے قراری ہے" (ایضاً)۔

اِسی طرح خوشی، غم، امید، خوف، یاس، غصہ، حسد یہ سب لذت اور درد کی ہی صورتیں ہیں، اور اُس بے قراری کی مختلف شکلیں ہیں، جو خیر کی غیر موجودگی یا شر کی موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ عملی زندگی میں یہ مختلف جذبات اکثر باہم ملے جلے رہتے ہیں۔ "میرا خیال ہے کہ شاذ ہی کوئی جذبہ ایسا ملے گا، جس کے ساتھ خواہش شامل نہ ہو" (ایضاً، باب 21)۔

لاک لذت اور درد کی تعریف خیالات کے ذریعہ کرتا ہے۔ چونکہ جذبات لذت اور درد کی کیفیات ہیں، اِس لیے وہ بھی دراصل فکر کی کیفیات ہیں۔ اِس زاویے سے دیکھا جائے تو کارتیزی اثر بالکل نمایاں ہے۔ لیکن جب وہ "بے قراری" (uneasiness) کی ایک مستقل کیفیت کو پیش کرتا ہے اور اُسے انسانی اعمال کی تعیین میں سب سے اہم عنصر قرار دیتا ہے، تو گویا وہ فکر سے الگ ایک اصول مانتا ہے۔ ایک ایسا مجموعہ، جس کی واضح صورتیں خواہشات کی شکل میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لیبنیز (Leibnitz): جذبات کا مابعدالطبیعاتی نظریہ: فعالیت اور انفعال: نفسیاتی نظریہ: خواہش (appetition) کے تین درجات: لذت کا نظریہ:

لیبنیز کے ہاں دوبارہ وہی عظیم کارتیزی روایت ملتی ہے، یعنی مابعدالطبیعات اور نفسیات کا ملاپ۔ "موناد" (Monad) یعنی "روحانی ذرّہ"، جو واحد حقیقی حقیقت ہے، ادراک (perception) کے ساتھ ساتھ "خواہش" (appetition) بھی رکھتا ہے، یعنی نئے ادراکات کی طرف بڑھنے کا میلان۔

"اندرونی اصول کی وہ فعالیت، جو ایک ادراک سے دوسرے ادراک تک تبدیلی یا گزر پیدا کرتی ہے، خواہش (appetition) کہلا سکتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ خواہش (l'appétit) ہمیشہ اُس پورے ادراک کو حاصل کرنے تک نہیں پہنچتی، جس کی وہ آرزو رکھتی ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ اُس کا کچھ نہ کچھ حاصل کر لیتی ہے اور نئے ادراک تک پہنچتی ہے" (Monadologie، فقرہ 15)۔

ہر موناد کا وجود میں آگے بڑھنے کا یہ میلان انسانی روح میں جذبات اور احساسات کی اصل ہے۔ لیکن محض کمال کی طرف یہ میلان انسانی جذباتی زندگی، اُن کے اسرار اور خطاؤں کی وضاحت کے لیے کافی نہیں۔ موناد کوئی بالکل منفرد شے نہیں، بلکہ "پیشگی ہم آہنگی" (pre-established harmony) کے باعث وہ باقی تمام مونادات کے ساتھ موافقت میں ہے۔ یہی مابعد الطبیعاتی قانون، یہی مخلوقات کا باہمی انحصار، اور جذبات کا اصل ماخذ ہے۔

"کسی مخلوق کو اُتنا ہی فعال (active) کہا جاتا ہے، جتنی کہ وہ کامل ہے اور اُتنا ہی متاثر (suffer/passive) کہا جاتا ہے (ایک لحاظ سے)، جتنی کہ وہ ناقص ہے۔ پس فعالیت (action) ایک موناد کو اُس حد تک منسوب ہوتی ہے، جہاں تک کہ اُس کے ادراکات صاف ہوں، اور انفعال (passion) اُس حد تک، جہاں تک کہ اُس کے ادراکات الجھے ہوئے ہوں۔ ایک مخلوق دوسری سے اِس طرح کامل تر ہے کہ اُس میں وہ کچھ پایا جاتا ہے، جس کی مدد سے کم تر کو "a priori" سمجھا جا سکتا ہے۔ اِسی سبب سے کہا جاتا ہے کہ پہلی دوسری پر اثر انداز ہوتی ہے" (ایضاً، فقرے 49، 50)۔

بالکل اِسی وجہ سے کہ مونادات (monads) آپس میں ہم آہنگی رکھتی ہیں، وہ ایک دوسرے کو محدود بھی کرتی ہیں۔ اُن میں سے کوئی بھی فعالِ محض (purely active) نہیں ہے۔ کیونکہ اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ساری چیزیں اُسی ایک موناد کے لیے بنی ہیں، گویا وہی آفاقی غایت ہے، یعنی خود خدا ہے۔ "اگر روح کے پاس صرف صاف اور واضح ادراکات ہی ہوتے تو وہ الوہیت ہوتی (Monadologie، فقرہ 62)۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ لیبنیز کے نزدیک "ایک مخلوق موناد کسی دوسرے موناد پر اندرونی جسمانی اثر نہیں ڈال سکتا۔ ایک موناد کا دوسرے پر اثر محض خیالی (ideal) ہے، اور اُس کا اثر صرف خدا کی وساطت سے ہی ممکن ہے۔ وہ بھی صرف اِس حد تک کہ خدا کے تصورات میں کوئی موناد یہ حق رکھتا ہے کہ خدا، جب وہ چیزوں کو ابتدا سے ترتیب دیتا ہے، اُس کا بھی لحاظ کرے" (Monadologie، فقرہ 51)۔

اسپنوزا کی طرح لیبنیز کے نزدیک بھی جذبہ (passion) عمل کی ایک تحدید ہے، یعنی ہماری ماہیت کی ایک ناکامل حالت (imperfection)۔ یہ ہمیں بلاشبہ ہماری ذات سے باندھتا ہے، لیکن صرف اِس حد تک کہ ہم دوسرے موجودات کو مبہم اور الجھے ہوئے تصورات کے ذریعے ظاہر کرتے ہیں۔ اِس طرح اگرچہ ہر مخلوق موناد پوری کائنات کی نمائندگی کرتا ہے، وہ زیادہ صاف طور پر اُس جسم کی نمائندگی بھی کرتا ہے، جو خاص طور پر اُس کا اپنا ہے، اور جس کا وہ "انٹیلکے" (entelechy)

ہے۔ چونکہ یہ جسم کُل مادّے کے باہمی ربط کے ذریعے کائنات کا اظہار کرتا ہے، اِس لیے روح بھی اِس جسم کو ظاہر کر کے پوری کائنات کی نمائندگی کرتی ہے" (Monadologie، فقرہ 62)۔

اِس لیے جذبہ محض جسم کی کسی حرکت کے مطابق نہیں ہے، جیسا کہ ڈیکارٹ سمجھتا تھا، بلکہ اسپنوزا کے نظریے کی طرح یہ ایک مابعد الطبیعاتی قانون کے مطابق ہے۔ یعنی موجودات کی باہمی تحدید، جو لیبنیز کے مطابق کائناتی نظام کا اظہار کرتی ہے۔ یا وہ ہم آہنگی، جو خدا نے پہلے سے قائم کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جسم جذبے کا سبب نہیں، بلکہ جذبہ جسم کا سبب ہے۔ کہنا چاہیے کہ سخت معنوں میں روح اپنے اندر اپنی تمام حرکات بلکہ اپنی تمام کیفیات (جذبات) کا اصول رکھتی ہے" (Monadologie، فقرہ 65)۔ لیکن روح، جب وہ فعّال ہے، سب کچھ اپنے آپ سے حاصل کرتی ہے اور جسم کی ضرورت نہیں رکھتی۔ جسم محض اُس کے قانونِ تحدید اور باقی مونادات کے ساتھ اُس کے انحصار و ہم آہنگی کا اظہار کرتا ہے۔

اب دیکھتے ہیں کہ یہ مابعد الطبیعاتی خیالات کس طرح نفسیات کے ذریعے ثابت ہوتے ہیں۔ ہمارے اندر خواہش (appetition) کی پہلی شکل ایک "بے قراری" (inquietude) ہے، جسے لاک نے "uneasiness" کہا ہے، یعنی ایک مبہم خواہش۔ "میں تو یہ کہنا پسند کروں گا کہ خواہش میں بذاتِ خود درد نہیں پایا جاتا، بلکہ درد کے لیے ایک آمادگی اور تیاری پائی جاتی ہے۔ پس ہماری ہستی کے اُس لامحدود حکیم خالق نے ہمارے فائدے کے لیے یہ بندوبست کیا ہے کہ ہم اکثر جاہل رہیں اور مبہم ادراکات میں رہیں۔ تاکہ ہم زیادہ جلدی فطری میلان سے عمل کریں، اور ہم بے شمار اشیاء کے بہت زیادہ واضح تصورات سے مغلوب نہ ہو جائیں، جنہیں ہم پوری طرح سمجھ نہیں سکتے، اور جنہیں فطرت اپنے مقاصد کے لیے ترک بھی نہیں کر سکتی" (New Essays، کتابِ دوم، باب 20، فقرہ 6)۔

"یہ تحریکیں چھوٹے چھوٹے چشموں کی مانند ہیں، جو اپنے آپ کو آزاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ہماری مشین کو حرکت دیتے ہیں" (ایضاً)۔ "یہ چھوٹی چھوٹی تحریکیں دراصل اپنے آپ کو چھوٹی رکاوٹوں سے مسلسل آزاد کرنے میں مصروف ہیں، جن پر ہماری فطرت کام کرتی رہتی ہے، بجائے اِس کے کہ ہم اِس پر غور کریں" (ایضاً، باب 21، فقرہ 36)۔ چنانچہ سب سے نچلے درجے پر ہم وہ بے قراری اور وہ غیر محسوس میلانات پاتے ہیں، جن سے ہم خود بے خبر ہیں (ایضاً، فقرہ 42)۔ اُن سے اوپر "وہ میلانات ہیں، جن کا وجود اور ہدف ہمیں معلوم ہے۔ لیکن جن کی تشکیل کو ہم محسوس نہیں کرتے، اور وہ مبہم میلانات ہیں، جنہیں ہم جسم سے منسوب کرتے ہیں۔ حالانکہ ذہن میں اُن کا کچھ نہ کچھ ہم رُو (corresponding) ضرور ہوتا ہے" (ایضاً، فقرہ 42)۔ یہی دراصل صحیح معنوں میں "جذبات" (passions) ہیں۔

"رواقی (Stoics) جذبات کو خیالات شمار کرتے تھے۔ اِس طرح امید اُن کے نزدیک مستقبل کے خیر کا خیال تھی، اور خوف مستقبل کے شر کا خیال۔ لیکن میں یہ کہنا پسند کروں گا کہ جذبات نہ تو محض مسرت ہیں، نہ ہی محض ناخوشی، نہ ہی

خیالات۔ بلکہ یہ میلانات ہیں۔ یایوں کہیے میلانات کی وہ تبدیلیاں، جو خیال یا احساس سے پیدا ہوتی ہیں، اور جو خوشی یا ناخوشی کے ساتھ ہوتی ہیں" (New Essays، باب20، فقرہ10)۔

آخر میں جذبات سے بھی اوپر "وہ واضح میلانات ہیں، جو عقل ہمیں عطا کرتی ہے، جن کی قوت اور تشکیل ہم محسوس کرتے ہیں"۔ یہ میلانات جسم پر منحصر نہیں ہوتے، بلکہ روح کی اپنی ماہیت کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ واضح تصورات کے مطابق ہیں، اور حقیقی فعالیت ہیں۔

ان سب مختلف صورتوں میں خواہش ہمیشہ لذت کے حصول اور درد سے بچنے کے مساوی ہے۔ خیر وہ ہے، جو لذت پیدا کرنے یا بڑھانے کا رجحان رکھے، یا درد کو کم کرنے یا مختصر کرنے کا سبب بنے۔ لیبنیز پر الزام لگایا گیا ہے کہ اُس نے لذت کے بارے میں متضاد آراء پیش کیں، کبھی ارسطو کی طرح بات کی اور کبھی اپی کیورس کی طرح" (L. Dumont, Théorie Scientifique de la Sensibilité)۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اُس پر تنقید اِس لیے ہوئی کہ اُس کی انسانی فطرت کی تعبیر کو اُس وقت سمجھا نہیں گیا۔ حالانکہ وہ دراصل اِن دونوں متضاد نظریات میں ایک ہم آہنگی پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی تھی۔

"یہ بھی اِسی مہارت کے لئے ہے کہ فطرت نے ہمیں خواہش کے محرکات دیئے ہیں، جیسے درد کے ابتدائی اجزاء یا عناصر۔ یا یوں کہیے کہ نیم درد، یا اگر آپ زیادہ شدت سے بات کرنا چاہیں تو گویا چھوٹے چھوٹے غیر محسوس درد۔ تاکہ ہم تکلیف کے نقصان کے بغیر اُس کے فائدے سے لطف اٹھا سکیں۔ ورنہ اگر یہ احساس زیادہ نمایاں ہوتا تو ہم ہمیشہ کسی خیر کے انتظار میں بدبخت رہتے۔ لیکن اِن نیم دردوں پر فتح یابی اور اِن خواہشات کو کسی نہ کسی طرح تسکین دینا ہمیں نیم لذتوں کی ایک کثرت بخشتا ہے، جن کی مسلسل روانی اور ڈھیر (بالکل ویسے ہی جیسے کسی بھاری جسم کے مسلسل گرنے سے اُس کی رفتار بڑھتی جاتی ہے) آخر کار ایک مکمل اور حقیقی لذت بن جاتی ہے۔ آخر کار اِن نیم دردوں کے بغیر سرے سے کوئی لذت ہی نہ ہوتی، نہ ہی یہ معلوم کرنے کا کوئی طریقہ ہوتا کہ کوئی شے ہمیں راحت بخشتی ہے یا کسی رکاوٹ کو دور کرتی ہے، جو ہماری آسودگی میں مانع ہے۔ مزید یہ کہ اِسی میں ہمیں لذت اور درد کا رشتہ دکھائی دیتا ہے، جسے سقراط نے افلاطون کی فیڈو میں محسوس کیا، جب اُس کے پاؤں میں خارش ہوئی" (نئے مضامین، کتابِ دوم، باب ۲۰، فقرہ ٦)۔

کیا ہم اِس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ لذت، دراصل، درد کی غیر موجودگی ہے؟ مگر لیبنیز کچھ ہی آگے (باب ۲۰، فقرہ ۴۱) میں کہتا ہے: "میرا یقین ہے کہ بنیادی طور پر لذت کمال کا احساس ہے اور درد نقص کا احساس ہے، بشرطیکہ یہ احساس اِتنا واضح ہو کہ ہم اِس کو پہچان سکیں"۔ ایک اَور جگہ وہ پھر اِسی فارمولے کی طرف لوٹتا ہے: "Voluptas seu delectatio est sensus perfectionis, id est, sensus cujusdam rei quae juvat aut quae potentiam aliquam adjuvat." (یعنی "لذت کمال کا احساس ہے، کسی ایسی شے کا احساس، جو ہماری مدد کرتی ہے یا کسی قوت کو سہارا دیتی ہے")۔

ترجمہ: ابنِ صلیبی

یہ دونوں نقطہ ہائے نظر متضاد نہیں ہیں۔ ہماری طبیعت لامحدود کی طرف مائل ہے، لیکن اِس میں ہمیشہ کچھ نہ کچھ انفعال باقی رہتا ہے۔ اُسی سے نقص پیدا ہوتا ہے، اُسی سے ایک بے چینی جنم لیتی ہے، جو خوشی کے عین بیچ بھی ہمیں مزید اعلیٰ حالت کی طرف بڑھنے پر مجبور کرتی ہے۔ ہماری فطرت بلند ہونے کے باعث یہاں کی کوئی لذت ہمیں مکمل طور پر مطمئن نہیں کر سکتی۔ ہر لذت سے پہلے ایک بے چینی ہوتی ہے، جسے وہ ختم کرتی ہے۔ ہر لذت کے بعد ایک نئی بے چینی آتی ہے، جو مزید کمال کی طلب دلاتی ہے۔

"اور میں بالکل یہ نہیں سمجھتا کہ یہ بے چینی مسرت کے منافی ہے۔ بلکہ میرا خیال ہے کہ یہ مخلوقات کی خوشی کے لئے لازمی ہے۔ کیونکہ وہ کبھی مکمل ملکیت میں نہیں رہتیں (یہ اُنہیں بے حس اور گویا جمود کا شکار بنا دیتا)، بلکہ اُن کی خوشی ہمیشہ مسلسل اور بلاوقفہ سب سے اعلیٰ خیر کی طرف پیش رفت پر مشتمل ہے۔ اِس کے ساتھ لازماً ایک خواہش یا کم از کم ایک بے چینی بھی رہتی ہے۔ مگر جیسا کہ میں نے بیان کیا، یہ بے چینی اِتنی نہیں ہوتی کہ اذیت بن جائے۔ بلکہ صرف درد کے ابتدائی اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے، جو جزوی طور پر لاشعوری ہیں۔ مگر پھر بھی اِتنے کافی ہوتے ہیں کہ ارادہ کو ابھار سکیں اور محرک کا کام دیں" (نئے مضامین، کتابِ دوم، باب ۱۱، فقرہ ۳۶)۔

چنانچہ ہر لذت سے پہلے جو بے چینی پیدا ہوتی ہے اور اِس کے ساتھ ہی ختم ہوتی ہے، اُس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بے چینی خود انسان کی ذات کے ساتھ جڑی ہوئی ہے، جس کی محدود فطرت لامحدود کی طرف بڑھتی ہے۔ مگر پھر بھی یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ ہر لذت اِس مسلسل بے چینی کو ختم کر کے ایک اعلیٰ کمال کا احساس بخشتی ہے" ("کیونکہ ہم کبھی کسی نہ کسی عمل اور حرکت کے بغیر نہیں رہتے" (نئے مضامین، کتابِ دوم، باب ۲۱، فقرہ ۳۶)۔ "ہر عمل لذت کی طرف ایک قدم ہے، اور ہر انفعال درد کی طرف ایک قدم ہے" (ایضاً، فقرہ ۴۲)۔ جب بھی ہم کوئی لذت محسوس کرتے ہیں تو یہ اِس لئے ہے کہ ہم مختلف درجوں میں اپنی انفعالیت کے بندھن سے آزاد ہو رہے ہوتے ہیں۔

جس طرح تین قسم کی رغبتیں ہیں، اُسی طرح تین قسم کی لذتیں بھی ہیں۔ کچھ لذتیں ہماری لاشعوری رغبتوں کے مطابق ہیں، کچھ جذبات کے مطابق، اور کچھ (جو سب سے پاکیزہ اور قیمتی ہیں) عقل و شعور کی سرگرمی کے مطابق ہیں۔ پس ہمارے پاس عقلی اور روشن لذتیں ہیں "جو علم اور ہم آہنگی پیدا کرنے میں پائی جاتی ہیں"، اور یہ حسی لذتوں کے بالمقابل ہیں، جو اگرچہ شدید مگر مبہم ہوتی ہیں۔ روح اور جسم کے درمیان جو کشمکش ہے، "وہ کچھ نہیں سوائے اُن مختلف میلانوں کی مخالفت کے، جو مبہم خیالات سے اٹھتے ہیں اور جو واضح خیالات سے جنم لیتے ہیں"۔

کمال کا احساس ہونے کے ناطے لذت بذاتِ خود خیر ہے۔ مگر لذت کی طرف ہمارا میلان ایسے ہے، جیسے پتھر زمین کے مرکز کی طرف سب سے سیدھے راستے سے جاتا ہے، مگر پیشگی نہیں جان سکتا کہ وہ کس چٹان سے ٹکرا کر ٹوٹ جائے گا۔ ہوتا یوں ہے کہ موجودہ لذت کی سیدھی راہ اختیار کرتے ہوئے، ہم کبھی بدبختی کے غار میں جا گرتے ہیں۔ اِس کے برخلاف

سعادت ایک پائیدار لذت ہے، جو نئی لذتوں کی طرف مسلسل پیش رفت کو شامل کرتی ہے۔ یہ پیش رفت صرف عقل کی مداخلت سے ممکن ہے، جو نظم اور پیش بینی کا اصول ہے، جو مستقبل پر نگاہ رکھتی ہے، اور ایک معلوم راستے سے چلتے ہوئے اچانک رکاوٹوں سے محفوظ رہتی ہے۔ پس سعادت کا خلاصہ عقل کی پرورش اور مسلسل زیادہ واضح ادراک کی طرف حرکت سے کیا جاسکتا ہے۔ "فضیلت بذاتِ خود ذہنی لذت پر مشتمل ہے" (ایضاً، کتابِ دوم، باب ۲۰، فقرۃ ۲)۔

ژاں ژاک روسو: فطرت کی برتری، اور نتیجتاً جذبات کی عقل پر برتری:

ہم یہاں محض جدید نظریات کے خاکے پیش کر سکتے ہیں، جو جذبات سے متعلق ہیں۔ فرانس میں اٹھارہویں صدی میں جب تجزیاتی روح ضرورت سے زیادہ پروان چڑھ چکی تھی، تو ژاں ژاک روسو نے فطرت کی عظمت کا اعلان کیا۔ "ہمارے مہلک ارتقاء، ہماری غلطیوں اور برائیوں کو مٹادو، انسان کے کام کو ختم کر دو تو سب کچھ درست ہو جائے گا" (ایمیل، کتابِ چہارم)۔

جذباتی وِجدانیات میں ہمیں ایک ابتدائی نور حاصل ہوتا ہے، جو عقل کے نور سے زیادہ روشن اور زیادہ پاکیزہ ہے۔ لہٰذا ہمیشہ "فطرت کی مُقدّس آواز" کو سننا چاہیے۔ ہماری ابتدائی تمام رغبتیں جائز ہیں۔ "ہماری ہستی کا سبب جو بھی ہو، اُس نے ہماری بقا کے لئے ہمیں وہ جذبات عطا کیے ہیں، جو ہماری فطرت سے مطابقت رکھتے ہیں، اور یہ اِنکار نہیں کیا جاسکتا کہ کم از کم یہ فطری ہیں"۔

"اِن سب میں پہلا جذبہ اپنی ذات سے محبت ہے۔ مگر ہم دوسروں کی خوشی بھی چاہتے ہیں، اور جب اِس سے ہماری اپنی خوشی کو نقصان نہیں پہنچتا ہے، تو دوسروں کی خوشی دراصل ہماری اپنی خوشی کو بڑھا دیتی ہے"۔ اِنہی خیر خواہانہ جذبات کے ساتھ ہماری اخلاقی حِس بھی جڑی ہوئی ہے۔ "نیکی سے محبت اور بدی سے نفرت ہماری ذات کی محبت کی طرح فطری ہے۔ ضمیر کے احکام فیصلے نہیں بلکہ جذبات ہیں"۔

جرمنی میں جیکوبی نے کانٹ کے اخلاقی نظام کو حد سے زیادہ مجرد ہونے پر تنقید کا نشانہ بنایا، اور روسو کے جیسے نظریات کی تائید کی۔ وہ اعلان کرتا ہے کہ دل کا ایک نور ہے، جو عقل میں داخل ہوتے ہی بجھ جاتا ہے۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ فہم میں وہ مشرک ہے، مگر جذبے میں مسیحی ہے۔

انگریز اور اسکاٹش اخلاقی مفکرین: شیفٹس بری: جذبات کی تقسیم اُن کے متعلقہ موضوعات کے مطابق: ہچی سن: ہیوم: تھامس ریڈ: خواہشات، میلان اور جذبات:

ترجمہ: ابنِ صلیبی

لاک کے بعد انگلستان اور اسکاٹ لینڈ میں کئی باریک بین اذہان نے اخلاقی فلسفے پر توجہ دی۔ اِن فلسفیوں نے نفسیاتی طریقہ اختیار کیا، یعنی انسانی ذہن کی رغبتوں اور جذبات کے مطالعے کو نقطۂ آغاز بنایا۔ وہ اِس سوال کا جواب تلاش کرنے لگے کہ انسان کو کیا کرنا چاہیے، اور اپنی سرگرمی کا مقصد کس چیز کو بنانا چاہیے؟ اِس دوران اُنہوں نے کار تیزی اصولِ تقسیم میں تبدیلی کی اور جذبات کو اُن کی کیفیات کے مطابق نہیں، بلکہ اُن اشیاء کے مطابق مرتب کیا، جن کی طرف وہ مائل ہوتے ہیں۔

شیفٹس بری نے انسان میں دو قسم کے میلانات دریافت کئے؛

1۔ اپنی ذات سے متعلق میلان،

2۔ دوسروں کے ساتھ خیر خواہی یا سماجی میلان، جو ہمیں دوسروں کی خوشی کو صرف اُسی کی خاطر چاہنے پر آمادہ کرتے ہیں، بغیر اپنی ذات کی طرف دیکھے۔

اِن دونوں میلانات کے ساتھ وہ عقلی یا تاملی رجحانات کا اضافہ کرتا ہے، جو عقل پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ اُس عزت یا حقارت پر مشتمل ہیں، جو ہم اخلاقی حسن یا قباحت کے مشاہدے میں محسوس کرتے ہیں، اور اِن کا تعلق انسانی اعمال یا دراصل اُن خیالات اور جذبات سے ہوتا ہے، جو اِن اعمال کا منبع ہیں۔

جب ہم کسی عمل کا تصور کرتے ہیں تو ایک احساس جنم لیتا ہے، جو کبھی خوشگوار ہوتا ہے اور کبھی تکلیف دہ، بالکل ویسے ہی، جیسے ہم کسی ہم آہنگی یا غیر ہم آہنگی کو سُن کر محسوس کرتے ہیں۔ ہم خیر و شر کی تمیز ایک باریک حس کے ذریعے کرتے ہیں، یعنی ایک فطری اخلاقی حس کے ذریعے، جس کا وجود ہمارے عقلی میلانات میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ میلانات نہ صرف فیصلے پیدا کرتے ہیں، بلکہ فیصلہ کن قوتوں، یعنی عمل کے محرکات کے طور پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔

شیفٹس بری کے نزدیک فضیلت ہماری ذاتی اور خیر خواہانہ رغبتوں کے درمیان ہم آہنگی پر مشتمل ہے، جسے ہمارے عقلی رجحانات پروان چڑھاتے ہیں۔ فضیلت اور سعادت ایک ہی چیز ہیں۔ "حکمت کی انتہا عقلی حُبِ نفس (خُود مُحبّتی) ہے"۔

ہچی سن (Hutcheson) انا پرستی اور خیر خواہی کے درمیان واضح فرق کرتا ہے۔ ہم دوسروں کی خوشی کو اُتنا ہی براہِ راست چاہتے ہیں، جتنا اپنی خوشی کو۔ خیر خواہی ایک آخری یا بنیادی جذبہ ہے۔ اِن دونوں میلانوں کے علاوہ ہمارے اندر اخلاقی خیر کا ایک بنیادی تصور بھی موجود ہے اور یہ سادہ صفتِ خیر فقط ایک خاص حس سے ادراک کی جا سکتی ہے۔ یہی ہے اخلاقی حِس، جس کے ادراکات دیگر حِسی ادراک کی طرح لذت اور الم کے ساتھ وابستہ ہیں۔

یہ حس خارجی نہیں بلکہ داخلی ہے۔ کیونکہ یہ اُن خصوصیات کے ادراک کے لئے بنی ہے، جو ہماری نیتوں اور اعمال میں ہی پائی جا سکتی ہیں۔ مزید برآں ہچی سن صرف اُنہی اعمال کو نیک قرار دیتا ہے، جو دوسروں کی خوشی کا باعث ہوں۔ آفاقی خیر خواہی اخلاقی کمال کو تشکیل دیتی ہے۔

ہیوم کے ذہنی نظریے کی طرح اُس کے جذباتی نظریے میں بھی ارتباط (association) کا اصول اہم کردار ادا کرتا ہے۔ وہ سادہ اور مرکب جذبات میں فرق کرتا ہے۔ خوشی، غم، خواہش، نفرت، امید، خوف، یہ سب سادہ جذبات ہیں، جو خیر و شر کے سادہ تاثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ مرکب جذبات کی توجیہ ربط کے قوانین سے کی جاتی ہے (یعنی تصورات کے ارتباطی قوانین، جن میں مشابہت، قربت اور علت و معلول، اور جذباتی ربط شامل ہیں، اور اِن دونوں اقسام کا تعاون)۔

ہیوم اپنی تھیوری کو غرور، انکسار، اور خیر خواہانہ جذبات کے تجزیے سے ثابت کرتا ہے۔ ہر وہ خوبی (مثلاً ذہانت، حسن، دولت، مرتبہ)، جو جب اپنی ذات کے تصوّر سے جُڑ جائے تو خوشی پیدا کرے، اور غرور بھی پیدا کر سکتی ہے۔ ہیوم خیر خواہ اور بدخواہ جذبات میں بھی ربط کے قوانین کو کارفرما دیکھتا ہے: "دوسروں کی خوبیاں، صلاحیتیں، کمالات اور ملکیتیں ہمیں اُن سے محبت اور عزت کرنے پر آمادہ کرتی ہیں۔ کیونکہ یہ اشیاء خوشی پیدا کرتی ہیں، جو محبت سے مشابہ ہے (مشابہ جذبات کا ربط)، اور چونکہ اِن کا تعلق اُس شخص سے بھی ہے، اِس لئے خیالات کا یہ اتحاد، جذبات کے اتحاد کو بھی تقویت دیتا ہے" (جذبات پر مقالہ، کتابِ چہارم)

ہماری عقل صرف سچ اور جھوٹ کے بارے میں فیصلے کرتی ہے، لیکن اپنی ذات میں کبھی بھی ارادے کے لیے محرّک نہیں بنتی۔ لہٰذا ہم صرف جذبات کے ذریعے عمل کرتے ہیں۔ انسانی طرزِ عمل میں، جسے ہم عقل کہتے ہیں، وہ دراصل "ایک پُرسکون جذبہ ہے، جو روح میں کوئی خلل پیدا نہیں کرتا" اور دور اندیشی میں مداخلت نہیں کرتا۔ ہیوم غیر ذاتی خیر خواہی (disinterested benevolence) کو نہایت اہمیت دیتا ہے، اور ژاں ژاک روسو کی طرح اخلاقیات کی بنیاد بھی جذبات اور ہمدردی میں تلاش کرتا ہے۔ جبکہ عظیم سیاسی ماہرِ معیشت ایڈم اسمتھ نے اپنی کتاب "تھیوری آف مورل سینٹی منٹس" میں اِس نظریے کو ایک منظم شکل دی" (مزید دیکھئے: "اخلاقی مسئلہ")۔

تھامس ریڈ نے اسکاٹش مکتبِ فکر کے پچھلے کام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے "عمل کے حیوانی اصول" (Animal Principles of Action) کی وضاحت کی۔ یہ اصول وہ ہیں: "جو ارادے اور نیت پر اثر انداز ہوتے ہیں، لیکن اُن میں کسی قسم کے فیصلے یا عقل کے استعمال کی ضرورت نہیں ہوتی، اور اُن میں سے اکثر انسان کے ساتھ ساتھ بعض حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں"۔

ریڈ اِن میں سب سے پہلے بھوک، پیاس، جنسی خواہش، حرکت اور آرام کی ضرورت یعنی "خوشیوں" (appetites) کو بیان کرتا ہے۔ یہ سب ناخوشگوار احساسات سے پہلے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ایک دَوری نوعیت رکھتے ہیں۔ خواہشیں (desires) بھوک پیاس وغیرہ سے مختلف ہیں، کیونکہ یہ کسی ناخوشگوار احساس کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتیں۔ یہ دَوری (periodic) نہیں ہوتیں۔ اہم ترین خواہشات میں طاقت کی خواہش، عزت کی خواہش، اور علم کی خواہش شامل ہیں۔

خواہشات کا محرّک بھی محض لذت کا حصول نہیں، جیسا کہ بھوک کا محرّک محض لذت نہیں، بلکہ جسم کی بقا ہے۔ اِسی طرح خواہشات ہمیں معاشرتی زندگی کی ترقی کے لیے دی گئی ہیں۔

وہ اصولِ عمل، جن کا براہِ راست تعلق اشخاص سے ہے، اور جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ہم کسی شخص (یا کم از کم کسی جاندار) کے ساتھ خیر خواہ یا بدخواہ رویہ رکھتے ہیں، وہ عواطف (affections) ہیں۔ نیک خواہشات (benevolent affections) کو خود غرضی (egoism) میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔ یہ فطری طور پر خوشگوار ہیں اور اپنے مخاطب کی خوشی کی طرف مائل ہوتی ہیں (جیسے شکر گزاری، رحم، عزت، دوستی، محبت، حب الوطنی وگیرہ)۔ حتیٰ کہ بدخواہ جذبات (malevolent affections) بھی (جیسے مقابلہ، غصہ اور انتقام وگیرہ) پروردگاری (Providence) یا الٰہی منصوبے میں ایک مقصد رکھتے ہیں۔

لفظ "جذبہ" (passion) کا مفہوم اِتنا غیر معین رہا ہے کہ اِس نے لامتناہی بحثوں کو جنم دیا، جن سے ایک اچھی تعریف کے ذریعے بچا جا سکتا تھا۔ ریڈ کہتا ہے: "میں لفظ 'جذبہ' سے مراد کوئی نیا اصولِ عمل نہیں لیتا، جو پہلے بیان کی گئی خواہشات یا عواطف سے مختلف ہو، بلکہ میں اِس سے کسی میں شدت یا زور کا وہ درجہ مراد لیتا ہوں، جو بدن یا ذہن پر وہ اثرات پیدا کرنے کے قابل ہو، جو اوپر بیان کیے گئے ہیں"۔

لہٰذا جذبات (passions) اپنی نوعیت میں خواہشات اور عواطف سے مختلف نہیں ہیں، بلکہ صرف درجہ میں فرق رکھتے ہیں۔ اِسی لیے جذبہ بالذّات خیر کی طرف مائل ہوتا ہے، اور صرف اتفاقیہ طور پر انسان کو برائی کی طرف لے جاتا ہے۔

کانٹ: خواہش اور لذت میں امتیاز اور ربط: خواہش کی مختلف صورتیں:

کانٹ کہتا ہے: "روح کی تمام صلاحیتیں تین صورتوں میں سموئی جا سکتی ہیں، جنہیں کسی ایک مشترک بنیاد سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً؛

1۔ علم کی صلاحیت

2۔ لذت اور دکھ کا احساس

3۔ خواہش کی صلاحیت (تنقیدِ عقلِ محض، تمہید)۔

یوں کانٹ لذت اور دکھ کے احساس اور خواہش کی صلاحیت میں فرق کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی اِن کے باہمی تعلق کو بھی تسلیم کرتا ہے: "لذت یا دکھ لازمی طور پر خواہش کی صلاحیت کے ساتھ جُڑے ہیں۔ یا تو یہ اصول سے پہلے آتے ہیں، جیسا

کہ ادنیٰ خواہشات(lower desires)میں، یا اُس کے بعد آتے ہیں، جیسا کہ اعلیٰ خواہشات(higher desires)میں، جب خواہش اخلاقی قانون کے ذریعے متعین ہوتی ہے"(ایضاً)۔

جہاں تک لذت اور دکھ کا تعلق ہے، کانٹ 18 ویں صدی کے اطالوی فلسفی ویری(Verri)کے خیالات کو اپناتا ہے، اور اپنی پوری دلائل کو دہراتا ہے۔ ویری نے کہا تھا: "لذت کوئی مثبت حالت نہیں، بلکہ صرف دکھ کے خاتمے کا نام ہے۔ انسان کا واحد محرّک اصول دکھ ہے۔ ہر لذت سے پہلے دکھ موجود ہوتا ہے۔ ہر لذت دکھ کے بعد آتی ہے، لذت کبھی دوسری لذت کے بعد نہیں آسکتی۔ آہستہ گزرنے والے دکھ کے بعد شدید لذت پیدا نہیں ہوتی، کیونکہ ہمیں اِس تبدیلی کا شعور نہیں ہوتا۔ جینا اور لذت اٹھانا دراصل اِس بات کو محسوس کرنے کے سوا کچھ نہیں کہ انسان کو مسلسل اپنی موجودہ حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے پر مجبور کیا جارہا ہے"(انسانیات، حصہ دوم، §§59، 60)۔

لذت کے اِس نظریے کو بعد میں شوپنہاور نے اپنے نظریہ بدبینی(pessimism)کے لیے بنیاد کے طور پر استعمال کیا۔ اُس کا قول ہے: "Alles Leben ist Leiden"، یعنی "تمام زندگی دکھ ہے"۔ زندہ رہنا دکھ اٹھانا ہے، کیونکہ جینا دراصل جستجو کرنا ہے، اور جستجو اپنے اندر درد کو شامل کرتی ہے۔

ہارٹمن(Hartmann)یہ تسلیم کرتا ہے کہ کچھ مثبت لذتیں بھی موجود ہیں، جیسے سائنس اور فن کی لذتیں، جو کسی سابقہ دکھ کو فرض نہیں کرتیں۔ لیکن دوسری طرف اُس کا شعور کے بارے میں نظریہ(یعنی یہ کہ شعور تضاد اور مخالفت سے پیدا ہوتا ہے)اُسے اِس نتیجے تک لے جاتا ہے کہ: "اِس نظریے کے راستے میں کئی مشکلات حائل ہیں کہ شعور ارادے کی تکمیل کو محسوس کرتا ہے، جبکہ درد اپنے ساتھ شعور کو لاتا ہے"۔

کانٹ: خواہش، جذبہ اور ہیجان کے درمیان امتیاز:

کانٹ اپنی خواہش(desire)کی تھیوری میں ہیجان(Affect)اور جذبہ(Leidenschaft)میں فرق واضح کرتا ہے۔ اُس کے مطابق خواہش(Begierde, Appetitio)یہ ہے کہ کسی شے کی نمائندگی(representation)کے ذریعے کسی فرد کی قوت کا خود بخود اُس سمت میں متوجہ ہونا، جس کا نتیجہ ممکنہ طور پر بعد میں ظاہر ہونا ہے۔ ایک محسوس اور عادتاً پیدا ہونے والی خواہش کو رجحان (Neigung) کہتے ہیں۔ وہ رجحان، جو عقل کے قابو میں نہ ہو یا بہت کم ہو، اُسے جذبہ (Leidenschaft, passion)کہا جاتا ہے۔

اِس کے برعکس کسی حقیقی لذت یا دکھ کا زندہ شعور، جو فرد کو غور و فکر کی مہلت نہ دے، وہ ہیجان (Affect, emotion)ہے۔ ہیجان روح پر ایک حملہ ہے۔ یہ شدید، وقتی اور پرجوش ہوتا ہے، اور اِسے نشے(Rausch)سے تشبیہ دی جا

سکتی ہے۔ جذبہ سُست رَو ہے، غور و فکر کرتا ہے، اور ایسا ہے، جیسے کسی زہر کے جذب ہونے یا کسی بگڑی ہوئی ساخت سے پیدا ہونے والی بیماری ہو۔ جہاں زیادہ ہیجان پایا جاتا ہے، جیسا کہ فرانسیسیوں میں، وہاں عموماً جذبہ کم پایا جاتا ہے۔ ہیجان اُس پانی کی طرح ہے، جو بند توڑ کر باہر نکل آئے۔ جبکہ جذبہ اُس ندی کی مانند ہے، جو آہستہ آہستہ اپنا راستہ کاٹ کر مزید گہرا کرتی جاتی ہے۔

کانٹ ہیجان کی مثالوں میں ذکر کرتا ہے کہ یہ حد سے زیادہ خوشی، ناامید اُداسی، دہشت، غصہ، اور گھبراہٹ کی حالت ہے۔ جبکہ جذبات (passions) میں وہ فرق کرتا ہے۔ اُس کے مطابق فطری اور بدیہی یا شدید (ardentes) جذبات میں آزادی کی محبت، اور جنسی محبت ہے۔ حاصل کردہ اور نسبتاً سرد (frigidae) جذبات میں شہرت کی خواہش، حکم رانی کی خواہش، اور لالچ ہیں۔

ہربرٹ (Herbart): جذبات کی توضیح نمائندگیوں (representations) کے طور پر اور ان کا باہمی عمل:

ہربرٹ اور اُس کے شاگردوں نے ذہنی زندگی کو، اور اِسی کے ساتھ جذباتی زندگی کو، نمائندگیوں (Vorstellungen, perceptions) کے باہمی عمل یا باہمی مخالفت سے سمجھانے کی کوشش کی۔ یوں وہ ڈیکارٹ کی طرح جذبے کو عقل تک محدود کرنے کے رجحان رکھتے ہیں۔ ہربرٹ جذبات کی دو قسمیں بیان کرتا ہے؛

1۔ وہ، جو محسوس کی جانے والی شے کے اوصاف پر مبنی ہیں۔ یہ جزوی نمائندگیوں کے امتزاج کے طریقے پر منحصر ہیں۔ اگر یہ شعور میں آئیں تو جمالیاتی احساسات (aesthetic feelings) ہیں۔ اگر نہ آئیں تو محض احساسات (sensations) ہیں۔

2۔ وہ، جو محسوس کرنے والے کی داخلی کیفیت پر مبنی ہیں۔ یہ وہ ہیں، جنہیں وہ ہیجان (Affect) کہتا ہے، جو محض نمائندگیوں کی باہمی ہم آہنگی یا مخالفت سے پیدا ہوتے ہیں، نہ کہ اُن کے مواد سے (جیسے خوشی، غم، اُمید، خوف وغیرہ)۔

ہربرٹ کے نزدیک جذبات صرف نمائندگیوں کی حرکت سے جنم لیتے ہیں۔ خواہش (Begehren) وہ نمائندگی ہے، جو رکاوٹوں کے خلاف جدوجہد کرتی ہے اور یوں دوسری نمائندگیوں کو متعین کرنے والا اصول بن جاتی ہے۔ یوں ہربرٹ اگرچہ جذبے کو عقل کی ایک صورت قرار دینے کی طرف واپس جاتا ہے، لیکن ایک نئی جہت پیش کرتا ہے: "وہ دکھاتا ہے کہ احساسات اور جذبات کی پیچیدہ صورتیں نمائندگیوں کی ساخت اور حرکت پر منحصر ہیں، جس پر اکثر غور نہیں کیا جاتا۔

ہملٹن: لذت کے بارے میں ارسطو کے نظریے کی طرف واپسی:

ہملٹن کانٹ کی طرح ہیجان کو لذت اور دکھ محسوس کرنے کی صلاحیت قرار دیتا ہے۔ لیکن اپنی لذت کی تھیوری میں وہ ارسطو کے نظریے کی طرف لوٹتا ہے، اور اعلان کرتا ہے کہ لذت سرگرمی (activity) کا نتیجہ ہے۔ وہ کہتا ہے: "جب کوئی قوت موزوں طریقے سے باشعور طور پر عمل کرتی ہے تو لذت محسوس ہوتی ہے۔ یعنی نہ تو ہمیں اپنی اُس توانائی پر کسی روک کا شعور ہوتا ہے، جو وہ فطری طور پر بروئے کار لانا چاہتی ہے۔ نہ ہی کسی ایسے زور کا شعور ہوتا ہے، جو اپنی فطری استعداد سے زیادہ ہو، خواہ مقدار میں ہو یا تسلسل میں۔ دوسرے الفاظ میں ہم اُتنی ہی مثبت لذت محسوس کرتے ہیں، جتنی ہماری قوتیں مناسب طریقے سے استعمال ہوں۔ لیکن حد سے زیادہ نہ ہوں۔ ہم اُتنا ہی دکھ محسوس کرتے ہیں، جتنا کہ وہ مجبور ہوں یا تو بالکل نہ چلیں یا حد سے زیادہ چلیں۔ یوں تمام لذت ہماری صلاحیتوں کے آزادانہ کھیل سے پیدا ہوتی ہے، اور تمام دکھ اُن کی جبری رکاوٹ یا جبری حرکت سے" (لیکچرز، دوم، ص477)۔

تھیوڈور جوُفروئے: جبلّی میلان اور جذبہ کی تفریق: اڈولف گارنیے:

تھیوڈور جوُفروئے (Th. Jouffroy)، جو ریڈ (Reid) کی تصنیفات کا مترجم تھا، بنیادی طور پر دو چیزوں میں امتیاز کرتا ہے؛

اوّل: ہمارے فطری ابتدائی میلانات (natural primary impulses) یا وہ مجموعہِ رجحانات اور جبلّی میلانات، جو کسی بھی تجربے سے پہلے ہمیں کچھ مخصوص مقاصد اور سمتوں کی طرف کھینچتے ہیں اور بیک وقت ہماری عقل کو ہمارے وجود کی تقدیر کی طرف رہنمائی دیتے ہیں، اور ہماری سرگرمی کو اُس کے حصول پر ابھارتے ہیں۔

دوم: جذبہ (feeling) یعنی کسی داخلی یا خارجی سبب کے باعث لذت یا تکلیف محسوس کرنے کی استعداد، اور اُن اسباب پر محبت یا نفرت، خواہش یا کراہت کے ذریعے ردِّعمل ظاہر کرنے کی صلاحیت، جو تمام جذبات (passions) کا اصل منبع ہے (Mélanges Philos., ص272)۔

جوُفروئے کانٹ کی طرح خواہش (appetitive faculty) اور جذبہ (لذت و الم) میں فرق کرتا ہے۔ لیکن بیک وقت جذبے کو بھی خواہش کے دائرے میں شامل کرتا ہے، اور اُسے محبت، نفرت اور خواہش کہتا ہے۔ اُس کے نزدیک مظاہر کی ترتیب یوں ہے: ابتدائی میلانات یا جبلّی جذبات، اُن کے پورا ہونے یا رُک جانے کے نتیجے میں لذت یا تکلیف، ثانوی کیفیات یعنی محبت اور نفرت۔

جوُفروئے کہتا ہے: "یہ جذبات ہمارے اندر صرف خارجی اشیاء کے موقع پر پیدا ہوتے ہیں، جو ہماری ابتدائی جبلّی خواہشات کے نشو و نما کو سہارا دیتے یا اُس میں رکاوٹ ڈالتے ہیں، اور یوں ہمیں اُبھارتے ہیں" (Droit. Nat., I, ص32)۔

گارنیے کا نظریہ:

اڈولف گارنیے (Adolphe Garnier) نے اپنی کتاب "Traité des facultés de l'âme humaine" میں جوُفروئے کے نظریے کو زبان کے اعتبار سے کچھ بدلا ہے، مگر مواد میں زیادہ فرق نہیں۔ گارنیے کے مطابق بھی انسان میں ابتدائی میلانات پائے جاتے ہیں: "ایک جبلّی میلان یہ رجحان ہے کہ کسی شے کی موجودگی میں لذت اور اُس کی غیر موجودگی میں تکلیف محسوس کرے۔ یا اُس کی غیر موجودگی میں لذت اور موجودگی میں تکلیف پائے"۔

ہم اپنی خواہش کے پورا ہونے یا رُک جانے کے مطابق لذت یا تکلیف پاتے ہیں۔ اُس کے مطابق میلان، لذت یا تکلیف سے پہلے آتا ہے۔ لذت و تکلیف کے بعد محبت اور نفرت پیدا ہوتی ہے: "جب لذت یا تکلیف کا تجربہ ہو جاتا ہے، تو یہ کیفیت محبت یا نفرت میں بدل جاتی ہے"۔

گارنیے کہتا ہے کہ لذت اور تکلیف ہی سادہ اور بنیادی جذبات ہیں۔ باقی سب جذبات مثلاً محبت، نفرت، خواہش اور کراہت عقل کے عناصر کے ساتھ ملے جلے ہیں۔ اُس کا اضافہ یہ ہے کہ ابتدائی میلان کبھی شخصی اشیاء کی طرف ہوتے ہیں، کبھی غیر شخصی اقدار (یعنی سچائی، حسن، خیر) کی طرف، اور کبھی جانداروں کی طرف (مثلاً معاشرتی ربط، خاندانی محبت)۔ مزید بر آں وہ بعض مرکب جذبات کا ذکر بھی کرتا ہے، جیسے دوستی، حب الوطنی، اور محبتِ خدا۔

ہربرٹ اسپنسر: ارتقائی نظریہ اور وراثتی اصول:

اسکاٹش اور فرانسیسی نفسیاتی مکتبِ فکر کا کمال یہ ہے کہ اُنہوں نے ذہنی مظاہر کو بیان اور درجہ بند کیا۔ ہربرٹ اسپنسر نے اِس کے برعکس ارتقائی نظریہ (Evolution) میں وہ اصول تلاش کیے، جو تمام مظاہر میں کارفرما قوانین کے مطابق وضاحت فراہم کرتے ہیں۔ اسپنسر لذت والم کو یوں بیان کرتا ہے کہ کچھ تکلیف، بلکہ ایک بے چینی، عدمِ فعالیت (inaction) سے پیدا ہوتی ہے، اور دوسری قسم کی تکالیف حد سے زیادہ فعالیت (excessive action) کے ساتھ وابستہ ہیں۔

وہ کہتا ہے: "یوں جب ہم ایک طرف بے عملی کی منفی تکالیف کو دیکھتے ہیں، جنہیں خواہشات (cravings) کہا جاتا ہے، اور دوسری طرف ضرورت سے زیادہ عمل کی مثبت تکالیف کو، تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ لذت اُن افعال کے ساتھ وابستہ ہے، جو اِن دونوں انتہاؤں کے درمیان واقع ہوں" (Principles of Psychology, جلد 1، ص 276، دوسرا ایڈیشن)۔

یعنی عمومی طور پر لذت اُس عمل کے ساتھ جڑی ہے، جو نہ بہت کم ہو، نہ بہت زیادہ۔ لیکن یہاں وہ اعتراض سامنے آتا ہے، جو اسٹورٹ مل نے ہملٹن کے نظریات پر کیا تھا: "آخر اعتدال پسند عمل کی تعریف کیا ہے؟ وہ کم سے کم کون سی سطح ہے،

جس کے بعد عمل لذت بخش ہو جاتا ہے؟ اور وہ زیادہ سے زیادہ کون سی حد ہے، جس کے بعد عمل تکلیف دہ ہو جاتا ہے؟ پھر بعض شعوری کیفیتوں (مثلاً ذائقہ اور بُو) میں تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ کچھ ذائقے اور بُوئیں ہر حال میں ناگوار ہیں، خواہ اُن کی شدت کم ہو یا زیادہ" (Mill's Examination of Hamilton)۔

ہربرٹ اسپنسر: ارتقائی جواب:

اِن سوالات کا واحد جواب ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک ارتقاء (Evolution) کے نظریے میں پایا جاتا ہے۔ "صرف وہی جاندار نسلیں زندہ رہ سکیں، جن میں اوسطاً وہ جذبات اور احساسات خوشگوار یا مطلوب سمجھے گئے، جو زندگی کی بقا کے لیے موزوں اعمال کے ساتھ جڑے تھے اور وہ جذبات، جو ناپسندیدہ اور عموماً اجتناب کیے جانے والے تھے، وہ اُن اعمال کے ساتھ جڑے تھے، جو زندگی کو براہِ راست یا بالواسطہ تباہ کرتے تھے" (Principles of Psychology, جلد 1، ص280، دوسرا ایڈیشن)۔

اِس سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں کہ کچھ اعمال ہر درجے میں خوشگوار یا ناگوار ہو سکتے ہیں۔ چونکہ معتدل اعمال ہی صحت کی اُس متوازن کیفیت سے ہم آہنگ ہیں، جو زندگی کا اصل اصول ہے، اِس لیے وہی لذت پیدا کرتے ہیں۔ دوسری یہ کہ اگر لذت ہمیشہ قطعی رہنمائی نہیں دیتی تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ جانور کا ماحول (environment) بدل جاتا ہے، اور وہ کبھی کبھی ایسی نئی حالتوں میں ہوتا ہے، جن سے وہ ابھی تک ہم آہنگ نہیں ہو پایا۔

بلند تر جذبات اور بے غرض میلانات:

اب سوال یہ ہے کہ ہم اپنے بلند تر جذبات یا بے غرض میلانات (disinterested affections) کو کیسے سمجھیں؟ اِس نکتے پر بھی (جیسا کہ علم کے نظریے میں بھی)، دو بڑے نظریات سامنے آتے ہیں؛

پہلا: تجربہ پسند (empiricists) کہتے ہیں کہ ہمارے تمام میلانات محض عادات ہیں، جو لذت اور تکلیف کے تجربات سے ہمارے اندر جمی ہوئی ہیں، اِس لیے وہ مزاج اور تربیت کے ساتھ بدلتے ہیں۔

دوسرا: فطری تصورات (innate ideas) کے قائلین کہتے ہیں کہ لذت و تکلیف کے اصول، جو اَور کسی طرح سمجھے نہیں جا سکتے، ہمارے اندر پیدائشی میلانات کی صورت میں رکھے گئے ہیں۔

ہربرٹ اسپنسر اِن دونوں نظریات میں ایک مصالحتی صورت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور وہ احساسات (feelings) کو بھی عقل (intelligence) کی طرح ارتقا کے عمل کا نتیجہ مانتا ہے۔ "وہ نفسیاتی حالتیں، جنہیں ہم جذبات

کہتے ہیں، اُن حالتوں کے ساتھ جڑی ہوئی اور اُن سے الگ نہ کی جانے والی ہیں، جنہیں ہم خالصتاً عقلی عمل کہتے ہیں" (Principles of Psychology, ص584، پہلا ایڈیشن)۔

لہٰذا جس طرح انسان تدریجاً اعلیٰ علم تک پہنچتا ہے، ویسے ہی اعلیٰ جذبات تک بھی پہنچتا ہے۔ ہمارا سب سے بلند علم چھوٹے چھوٹے ادراکات (perceptions) کے مجموعے پر مبنی ہے۔ اِسی طرح ہمارے سب سے بلند جذبات چھوٹی چھوٹی حِسی کیفیتوں (sensations) کے مرکب کا نتیجہ ہیں۔

علم اور جذبہ کا فرق:

علم اور جذبہ میں فرق کیا ہے؟ حِسی کیفیت (sensation) میں ہمیں صرف جسم پر اثرات کا شعور ہوتا ہے اور ادراک (perception) میں اُن اثرات کے باہمی تعلقات کا شعور ہوتا ہے۔ ادراک میں ذہنی کیفیتیں تیزی سے بدلتی ہیں، اور حواس صرف اِتنے وقت تک موجود رہتے ہیں کہ اُن کے باہمی ربط قائم ہو جائیں، اور شعور زیادہ تر اِنہی ربطوں پر مرکوز ہو جاتا ہے۔

جبکہ حِسی کیفیت میں تبدیلی سُست روی سے ہوتی ہے، یا جیسا کہ اسپنسر کہتا ہے: "یا زیادہ امکان یہ ہے کہ شعور کی یکساں کیفیتیں مستقل طور پر ختم نہیں ہوتیں، بلکہ بار بار لوٹتی ہیں اور یوں صرف اُتنی ہی دیر کے لیے ٹوٹتی ہیں، جتنی شعور کو باقی رکھنے کے لیے ضروری ہو" (ص587)۔

جذبات کی پیچیدگی:

اِسی طرح جذبات محض حِسی کیفیتوں اور ذہنی تصورات کی نمائندگیوں (representations) کے کم و بیش پیچیدہ مرکب ہوتے ہیں، اور ایک خاص دورانیہ کے حامل ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی تبدیلیاں لمحے بھر میں گزر جائیں تو کوئی جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ اِسی لیے جب کوئی عمل بالکل خودکار (automatic) ہو جائے تو جذبات ختم ہو جاتے ہیں۔

عادت بھی جذبات کو کند کر دیتی ہے۔ چونکہ جذبات مرکب ہیں، اِس لیے جتنے زیادہ ثانوی جذبات اُن میں شامل ہوں، اُتنے ہی طاقتور ہوتے ہیں۔ ارتقا جتنا بلند تر ہو گا، جذبات اُتنے ہی زیادہ قوی ہوں گے۔ مثال کے طور پر جنسی جذبہ (sexual passion)، جسے عام طور پر ایک سادہ جذبہ "محبت" کہا جاتا ہے، درحقیقت سب سے پیچیدہ اور سب سے طاقتور جذبہ ہے۔ "یہ جذبہ ہماری تقریباً تمام ابتدائی تحریکوں کو ایک عظیم وحدت میں ضم کر دیتا ہے، اور اِسی سے اِس کی ناقابلِ مزاحمت قوت پیدا ہوتی ہے" (ص602)۔

جذبات میں فعالیت اور میلان:

ہمارے جذبات میں موجود فعال اور محرّک عنصر کی وضاحت اعصابی نظام کے مطالعے اور انعکاسی حرکات (reflex motion) کے ذریعے ہو چکی ہے۔ "اور اگر کسی کو پکڑنے، مارنے اور کھانے کے نفسیاتی اعمال کی ادنیٰ سی کیفیتیں موجود ہوں، تو اِس کا مطلب ہے کہ پکڑنے، مارنے اور کھانے کی خواہش بھی موجود ہے۔ یہ حقیقت کہ اِن اعمال کی طرف میلان دراصل اِنہی نفسیاتی حالتوں کی ابتدائی بیداری ہے، فطری زبان (natural language) سے بالکل واضح ہے" (ص596)۔

اب تک اسپنسر نے تجربی (empirical) نظریے اور تجزیاتی (analytic) طریقے کو صرف زیادہ واضح شکل دی ہے۔ لیکن اسپنسر کے نزدیک بنیادی اور الگ الگ میلانات کا وجود خود ارتقا اور وراثت (heredity) کا لازمی نتیجہ ہے۔ "جیسے فکر کی صورتیں، یا تجربے کے ذریعے پیدا ہونے والی ساخت کی ترمیمیں، ہر نوزائیدہ فرد میں پوشیدہ ہوتی ہیں، اور پہلے انفرادی تجربات کے ساتھ مبہم طور پر ظاہر ہوتی ہیں، اور اُنہی تجربات کی کثرت سے آہستہ آہستہ واضح ہو جاتی ہیں، ویسے ہی جذبات کی صورتیں بھی پوشیدہ پڑی رہتی ہیں، جو خارجی حالات کی پہلی پیشکش پر مدھم طور پر جاگتی ہیں، اور اُنہی حالات کی بار بار پیشی سے بتدریج اُس امتیاز تک پہنچتی ہیں، جس کے وہ اہل ہیں" (Principles of Psychology, جلد 1، ص 493، دوسرا ایڈیشن)۔

نتیجہ:

جذبات اور حِسی میلانات (passions and emotions) کے بارے میں مختلف نظریات کی تاریخ کئی پہلوؤں سے سبق آموز ہے۔ سب سے پہلے یہ ظاہر کرتی ہے کہ نفسیات کو منظم فلسفے (systematic philosophy) سے بالکل الگ کرنا کتنا مشکل ہے۔ انسان کی جذباتی فطرت کے بارے میں فلسفیوں کی آراء اُن کے نظریاتِ کائنات اور انسانی تقدیر کے بارے میں اُن کے تصورات کے مطابق بدلتی رہتی ہیں۔

عقلیت پسند (Rationalists) یہ مانتے ہیں کہ جذبات میں بھی اُسی طرح پہلے سے موجود (a priori) عناصر ہیں، جیسے عقل میں۔ یعنی ابتدائی رجحانات اور میلانات، جو تجربے سے پہلے موجود ہوتے ہیں اور جو انسان کی زندگی کے رخ کو پہلے ہی سے متعین کر دیتے ہیں۔

تجربہ پرست (Empiricists) لذت کو ایک بنیادی حقیقت مان کر شروع کرتے ہیں، اور جذبات کو محض وہ عادات سمجھتے ہیں، جو تجربے سے بنتی ہیں اور جو افراد کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہیں، جن میں کوئی پائیداری نہیں سوائے حالات کی مشابہت کے نتیجے کے۔

تاہم یہاں تجربہ پرستی کی حالیہ صورت، جس میں "عادت" کے بجائے "وراثت" (heredity) کو بنیاد بنایا گیا ہے، مخالف نظریے کے ساتھ کسی نہ کسی مفاہمت کی گنجائش دیتی ہے، کم از کم خالص نفسیات کے دائرے میں۔ کیونکہ وراثت کا نظریہ لازماً پیدائشی عناصر کی موجودگی کو تسلیم کرتا ہے، کم از کم اُس فرد میں، جو نفسیات کا اصل موضوع ہے۔ اِس صورت میں اصل کی تحقیق ایک طرح کی "نفسیاتی جنینیات" (psychological embryology) کہلائے گی۔ مزید یہ کہ یہ نظریہ بہرحال ایک پیدائشی، ابتدائی میلان یا رجحان کو تسلیم کرتا ہے، جو انسان کی ساری جذباتی اور حسی نشوونما کا پہلا محرّک (primum movens) ہے۔

یہ بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ لذت اور جذبات کے نظریات پر انسانی تقدیر کے مختلف تصورات نے کتنا اثر ڈالا ہے۔ ارسطیپس اور ارسطو کی نفسیات، اپیکیورس اور رواقیوں (Stoics) کی تعلیمات، مسیحی فلسفیوں اور جدید بدبینیوں (pessimists) کے نظریات، یہ سب اُسی وقت سمجھے جا سکتے ہیں، جب اُن کے پیشِ نظر انسانی زندگی کے اخلاقی مقصد (moral end) کو رکھا جائے۔ جس فلسفی نے زندگی کو تھکن اور مایوسی سے دیکھا، یا جس نے موجودہ زندگی کو بہادری سے قبول کیا، یا جس نے اسے مستقبل اور اعلیٰ زندگی کے لیے قربان کر دیا، اُن سب نے لذت اور جذبات کی نوعیت پر مختلف نظریات قائم کیے۔

الفاظ کے ابہامات (indefiniteness) نے اِن مباحث کو طول دیا ہے۔ لیکن اِس سب کے باوجود فلسفیوں کے باہمی اختلافات، اُن کے پیشگی فیصلے اور اُن کے تعصبات بھی بے فائدہ نہیں رہے۔ ہر ایک نے جو کچھ دیکھا، اُس کو اَور واضح طور پر دیکھا۔ کیونکہ وہ چیز اُس کی پوری توجہ کا مرکز بن گئی۔ یوں اِن مخصوص اور بظاہر یک طرفہ نظریات میں بھی باریک تجزیے پائے جاتے ہیں، جن کی مدد سے انسانی جذبات کے مختلف عناصر الگ الگ شناخت کیے گئے۔

ایک مکمل نظریہ وہ ہو گا، جو اِن تمام کوششوں سے فائدہ اٹھائے، یعنی ارسطو اور اپی کیورس کے نظریات سے، ڈیکارٹ کی فزیالوجی اور سکاٹش فلسفیوں کی نفسیات سے، اسپنوزا اور لیبنیز کی مابعد الطبیعیات سے۔ تجربہ پرست مکتبۂ فکر کے نظریات کو بھی جگہ دی جائے گی، اور یہ ثابت کیا جا سکے گا کہ اُن کی اصل اور بنیاد بھی مابعد الطبیعیاتی فلسفیوں کی تحقیق میں پیوست ہے۔

باب نہم
آزادی کا مسئلہ
(Freedom)

کیا انسان آزاد ہے؟ کیا وہ دو ممکنہ اعمال میں سے کسی ایک کو اپنی مرضی سے انجام دے سکتا ہے، بغیر اِس کے کہ اُسے کوئی داخلی یا خارجی طاقت مجبور کرے؟ کیا "غور و فکر" (deliberation) ایک آزاد ہستی کا عمل ہے؟ یعنی ایک ایسی ہستی کا، جو اپنے اعمال کی مالک اور اُن کی اصل علت (true cause) ہے؟ یا پھر یہ محض اُن قوتوں کے درمیان توازن یا جھول (oscillation) ہے، جو اُس ہستی کو بناتی ہیں، اور جو اُسے ناقابلِ تغیر میکانیکی قوانین کے مطابق عمل پر مجبور کرتی ہیں؟

یہی ہے آزادی کا مسئلہ، جو نہ صرف اپنی ضِدّین (antinomies) کی بنا پر خوفناک ہے، بلکہ کائنات کے بارے میں ہمارے تصورات کے ساتھ اِس کے منطقی تعلقات کی وجہ سے بھی۔ آزادی کا تصور بظاہر سائنس کے قوانین سے متصادم ہے، جو فطرت کے قوانین ہی ہیں۔ یہ مظاہر کے تسلسل کو توڑتا ہے، اور فطرت میں قوت کی وحدت (unity of force) کے تصور کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

آزادی عقل کے قوانین سے بھی متصادم لگتی ہے۔ کیونکہ عقل کی وحدت علت و معلول اور علتِ کافی (principle of causality and sufficient reason) کے اصولوں پر قائم ہے۔ آخر کار، آزادی خدا کی صفات سے بھی متصادم نظر آتی ہے۔ کیونکہ خدا کا پیشگی علم (foreknowledge) تمام زمانے کو محیط ہے، اور اُس کی پروردگاری (providence) کسی چیز کو اپنی قدرتِ مطلقہ کی عملداری سے باہر نہیں رہنے دیتی۔ پھر بھی، انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ آزاد ہے۔

آزادی کا تصور انصاف، ذمہ داری، ثواب و گناہ، جزا و سزا کے تمام خیالات میں مضمر ہے۔ اِسی پر تو انسان کی عملی زندگی کا سارا ڈھانچہ قائم ہے۔ اِسی بنیاد پر فلسفے کی ابتدا سے جنگ جاری ہے۔ اِس کشمکش کی تاریخ بڑی دلچسپ اور ڈرامائی ہے۔ یہ ایک طرف انسانی ذہن کا فطری میلان وحدت (unity) کا رُخ دکھاتا ہے، اور دوسری طرف ہماری وہ ناقابلِ مزاحمت خود آگاہی، جو ہمیں وحدت اور کثرت کا شعور دیتی ہے، اور یوں وحدت کو تنوع اور معنیٰ عطا کرتی ہے۔

فیثاغورسیوں کے ہاں ذمہ داری کا تصور: ایلیائی وحدت الوجودی اور ایٹمیت پسند آزادی کو خارج کرتے ہیں:

ابتدائی یونانی فلاسفہ آزادیِ ارادہ (Free Will) کے مسئلے کو زیرِ بحث نہیں لائے۔ اِس کی بہترین وجہ یہ تھی کہ یہ مسئلہ اُن کے سامنے آیا ہی نہیں تھا۔ وہ زیادہ تر طبیعی سوالات میں مشغول تھے۔ انہوں نے ابھی مادّے کو زندگی اور ذہن سے صراحت کے ساتھ الگ نہیں کیا تھا۔ اُن کی طرزِ فکر بیک وقت ترکیبی، عملی اور اُلجھی ہوئی تھی۔ ایونیائی (Ionic) فلسفیوں نے دنیا اور اِس کی تمام خاص صورتوں کو ایک جیتی جاگتی جوہری اصل سے اخذ کیا (کبھی پانی، کبھی ہوا یا آگ سے)، جسے بعض اوقات (جیسا کہ ہیراقلیطس اور دیوجینیس اپولونیوس کے ہاں) عقل و شعور سے متصف قرار دیا گیا۔ چونکہ یہ اصولِ کائنات بیک وقت جسمانی اور روحانی تھا۔ اِس لیے یہ قدرتی ارتقا کے ذریعے انسانی روح بن جاتا تھا۔

البتہ فیثاغورسیوں کو آزادی کے مسئلے کی کچھ دھندلی سی آگاہی معلوم ہوتی ہے۔ اُن کے نزدیک روح کو گناہ کی سزا کے طور پر اور ایک طرح کے کفّارے کی صورت میں جسم میں پھینکا گیا تھا۔ موت کے بعد روح اپنے اعمال کے مطابق "کونس" یا "ٹارٹرس" میں جاتی، یا پھر اُسے انسانوں یا حیوانوں کے اجسام میں دوبارہ بھٹکنے کی سزا ملتی۔ یہ نظریہ بظاہر آزادی کا ایک تصور ظاہر کرتا ہے، لیکن جیسا کہ زیلر (Zeller) کہتا ہے: "ہمیں معلوم نہیں کہ آیا فیثاغورسیوں نے روح اور جسم کے اتحاد کو انتخاب پر مبنی سمجھا یا قدرتی مناسبت پر، یا خداؤں کی مرضی پر"۔ زیادہ امکان یہی ہے کہ اُن کے سامنے یہ سوال کبھی پیدا ہی نہ ہوا ہو، اور وہ "آواگون" (transmigration) کو کائنات کی گردش سے ہم آہنگ حرکات میں شمار کرتے رہے ہوں۔

ایلیائیوں (Eleatics) نے ایک طرح کی وحدت الوجودیت (Pantheism) کو مانا، جس میں طبیعی اور غیر طبیعی دونوں چیزیں ایک اعلیٰ، ابدی اور غیر متغیر اصول میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ "پارمینیڈیز اور دیمقراطیس کہتے ہیں کہ سب کچھ ضرورت (Necessity) کے تحت ہوتا ہے۔ اُن کے نزدیک ایک ہی اصول بیک وقت تقدیر، عدل، الٰہی پروردگاری اور کائنات کا سبب ہے"۔ (Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος τὰ πάντα κατ’ ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δ’ εἶναι καὶ εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν.)۔ البتہ ڈیموقراطیس کے بارے میں یہ بات صرف جزوی طور پر درست ہے۔ وہ ایٹم کی ماہیت کو مزاحمت (ἀντίτυπία)، حرکت و تغیّر (φορά) اور مادّہ کی ٹکر (πληγή) میں قرار دیتا ہے" (Plut. de Plac. I, 25, 26)۔

ایٹمِسٹوں کے نزدیک ہر چیز کی آخری توضیح مکانی (spatial) تبدیلیوں میں ہے، اور اِن تبدیلیوں کی توضیح خود ذرّات کے تصادم، اِرتداد (rebound)، جھٹکے (πάλη) اور اُچھال (ἀποπάλησις) میں ہے، جو ایک دوسرے کو لامحدود سلسلے میں جوڑتے کرتے ہیں۔ اِس کا نتیجہ عالمگیر جبر و ضرورت ہے: "کچھ بھی بلاوجہ نہیں ہوتا، بلکہ ہر چیز عقل اور ضرورت سے وجود میں آتی ہے" (Stob. Ecl. I, 160)۔ دیمقراطیس کو اِس طرح نقل کیا گیا ہے: "اُس نے پسند کیا کہ سب کچھ ضرورت سے ہو، بہ نسبت اِس کے کہ انفرادی اجسام سے حرکاتِ طبیعی کو الگ کر دیا جائے" (Cic., de Fat. 10, 23)۔

سقراط: اپنی مرضی سے کچھ بھی بُرا نہیں ہوتا:

سوفسطائیوں کے قیاسی شکوک نے عملی میدان میں اخلاقی اصول کی عدمِ موجودگی کو جنم دیا۔ یہاں تک کہ کیلیکلس (Callicles) جیسے لوگ سامنے آئے، جو اپنی خواہشات کی تکمیل کے سوا کسی قاعدے کو نہیں مانتے تھے اور عوامی سادہ لوحی کو بیچ کر فائدہ اٹھاتے تھے۔ مگر یہ "انفرادی من مانی" آزادی نہ تھی، بلکہ خواہش و جذبات کی جابرانہ غلامی تھی۔

سقراط نے سوفسطائیوں کے خلاف سخت ردِ عمل ظاہر کرتے ہوئے اخلاق کو علم کے ساتھ ایک قرار دیا۔ اُس کے مطابق بھلائی چونکہ حقیقت کے مترادف ہے، اِس لیے جیسے ہی یہ جانی جائے تو یہ عقل کی طرح ارادے پر بھی ناقابلِ مزاحمت طور پر مسلّط ہو جاتی ہے۔ ہر انسان لازماً اپنی سب سے بڑی بھلائی یا حقیقی سعادت کو چاہتا ہے، اور اُس کے مختلف اعمال محض ایک آفاقی مقصد تک پہنچنے کے ذرائع ہیں۔ چونکہ فرد کی سب سے بڑی بھلائی بذاتِ خود "خیر" ہے، اِس لیے خیر کو جان لینا ہی اُس پر عمل کرنے کے لیے کافی ہے۔ ساری فضیلت علم ہے (Νόησις τῆς ἀρετῆς εἶναι، Nic. Eth. VI, 13, 1114b-29)۔

جو شخص بُرائی کرتا ہے، وہ جہالت کے باعث کرتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے مقصد تک پہنچنے کے وسائل میں غلطی کر بیٹھتا ہے۔ اِسی طرح بدکار آدمی فی الحقیقت وہ نہیں کرتا، جو وہ چاہتا ہے، بلکہ وہ کرتا ہے، جو اُسے بھلا دکھائی دیتا ہے۔ (Οὐδεὶς κακὸς ἑκὼν ἐπὶ τὰ αὐτοῦ· οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει، Protagoras 358c)۔

زینوفون (Xenophon) "Memorabilia (III, 9)" میں لکھتا ہے کہ سقراط نے کہا: "درست فیصلہ، ضبطِ نفس، احتیاط اور اعتدال کو وہ الگ الگ نہیں سمجھتا تھا (σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν)۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ جو یہ جانتا ہے کہ کیا معقول اور نیک ہے اور اُس پر کیسے عمل کرنا ہے، اور کیا معیوب ہے اور اُس سے کیسے بچنا ہے، وہی شخص عاقل اور معتدل ہے"۔

اُس سے پوچھا گیا کہ کیا وہ اُن لوگوں کو عاقل اور معتدل سمجھتا ہے، جو جانتے ہیں کہ کیا کرنا چاہیے، مگر اُس کے برعکس عمل کرتے ہیں؟ اُس نے جواب دیا: "جی نہیں، جس طرح میں کھلے عام بے وقوف اور بے ضبط لوگوں کو عاقل و معتدل نہیں سمجھتا۔ کیونکہ میرے نزدیک سب لوگ اُنہی چیزوں میں سے انتخاب کرتے ہیں، جو اُن کے لیے ممکن اور فائدہ مند ہوں، اور جو ایسا صحیح طریقے سے نہ کرے وہ نہ دانا ہے نہ معتدل۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ عدل اور ہر دوسری فضیلت دراصل حکمت کا حصہ ہیں، کیونکہ ہر وہ چیز، جو عدل کے مطابق ہے یا جو نیکی کے موافق کی جاتی ہے، وہی شریف اور نیک (καλὰ καὶ ἀγαθά) ہے، اور جو اِن چیزوں کو پہچان لے، وہ کبھی کسی اَور چیز کو اِن پر ترجیح نہ دے گا" (Xen، ایضاً)۔

ایم فوئلے (M. Fouillée) کے نزدیک سقراط کا استدلال اور جبریت:

ایم فوئلے کے خیال میں سقراط نے اپنے جبریت (Determinism) کے نظریے کو قائم کرنے کے لیے رائے عامہ کے قیاس کا رد (reductio ad absurdum) پیش کیا ہے، جس کے مطابق کوئی شخص نیکی کو جاننے کے باوجود جان بوجھ کر برائی کر سکتا ہے۔ یہی استدلال زینوفون نے بھی نقل کیا اور افلاطون نے "Hippias Minor" میں اِسے تفصیل سے بیان کیا۔ مثلاً جو شخص جان بوجھ کر خراب دوڑتا ہے، وہ اُس سے بہتر ہے، جو فطری کمزوری کے باعث مجبوری میں خراب دوڑتا ہے۔ اِسی طرح اگر کوئی شخص جان بوجھ کر لنگڑاتا ہے، یا بُرا گاتا ہے، یا کُشتی میں ہار جاتا ہے، تو یہ اِس سے بہتر ہے کہ وہ سب کچھ لاچاری یا کمزوری کی بنا پر کرے۔ اِس لیے کہ جو شخص یہ سب کچھ جان بوجھ کر کرتا ہے، اُس کے پاس بھلائی کو جاننے اور اُس پر عمل کرنے کی قوت موجود ہے۔ اِسی طرح اخلاقی زندگی میں بھی جو شخص جان بوجھ کر ناانصافی کرتا ہے، وہ اُس شخص سے بہتر ہے، جو نادانی سے یالاچاری میں ناانصافی کرتا ہے۔ کیونکہ پہلا انصاف کو جانتا ہے اور اُس پر عمل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

یہاں ہِپیاس کہتا ہے: "اِس پر میں تمہارے ساتھ متفق نہیں ہوں"۔ سقراط جواب دیتا ہے: "میں خود بھی اپنے ساتھ متفق نہیں ہوں، مگر بظاہر ہمارے استدلال سے یہی نتیجہ نکلتا ہے"۔

یہ متناقض نتیجہ (paradox) دراصل آزادیِ ارادہ کے خلاف ایک دلیل ہے۔ ایک اچھا دوڑنے والا بعض اوقات جان بوجھ کر بُرا دوڑ سکتا ہے۔ کیونکہ اُس کے سامنے کوئی بلند تر مقصد ہو سکتا ہے۔ لیکن جو شخص بھلائی کو جانتا ہے، وہ حقیقی بھلائی سے بلند کسی اَور تصور کے تحت برائی پر آمادہ نہیں ہو سکتا۔ اِس طرح آزاد ارادہ کا مفروضہ (hypothesis) اِن نامعقول نتائج کے باعث باطل ہو جاتا ہے، اور نتیجہ یہ ہے کہ خیر کا علم ناقابلِ مزاحمت ہے۔

افلاطون: سقراط کے نظریے میں ترمیم: رائے اور علم:

افلاطون بھی سقراط کی طرح اِس بات کا قائل تھا کہ انسانی ارادہ لازماً خیر کی طرف مائل ہوتا ہے۔ تاہم اُس نے اپنے استاد کے نظریے میں کچھ ترمیم کی۔ اُس کے نزدیک روح میں ایک غیر عقلی (irrational) حصہ موجود ہے، جو ہمیشہ بغاوت کے لیے تیار رہتا ہے۔

چونکہ رائے (δόξα, doxa) کسی پختہ بنیاد پر نہیں ہوتی اور آسانی سے ہل جاتی ہے، اِس لیے یہ غیر عقلی حصے کا مقابلہ کرنے کے لیے کافی مضبوط نہیں۔ انسان اِس وجہ سے کبھی کبھی اُس چیز کے برعکس بھی کرتا ہے، جو اُسے بھلائی نظر آتی ہے۔ اصل علم ہی ناقابلِ شکست ہے۔ جبکہ رائے ایک طرح کی جہالت ہے، جو کبھی اتفاق سے سچ تک پہنچتی ہے۔

لہٰذا افلاطون کے نزدیک بھی (سقراط کی طرح) فضیلت (virtue) یہی ہے کہ ارادہ خیر کے علم سے متعین ہو۔ یہی اصل آزادی اور حقیقی سعادت ہے۔ برے انسان کی حالت جہالت، بد بختی اور غلامی کی حالت ہے۔

افلاطون بعض اوقات ہماری موجودہ زندگی کی آزادی کو ایک سابقہ زندگی میں منتقل کر دیتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنے مکالمہ "Phaedrus" (248c) میں روحوں کو ایک طرح کے حادثے (συμπτωμα τινί) سے گرتا ہوا دکھاتا ہے، لیکن اپنی کتاب "Republic" کے سفر دہم (618c–619b) میں وہ اُنہیں اپنے آئندہ حال کا انتخاب کرتے ہوئے پیش کرتا ہے: "ذمہ داری انتخاب کرنے والے کی ہے، خدا بری الذمّہ ہے"، تو کیا انسان کی پوری آئندہ کی زندگی اُس کے اپنے آزاد انتخاب پر موقوف ہے؟ کیا ہمارے موجودہ اعمال کی جڑ کسی بالکل آزاد عمل میں ہے، جو پچھلی زندگی میں ہوا تھا؟ کیا افلاطون نے کسی حد تک کانٹ کی "نومینل آزادی" (noumenal freedom) کا ادراک کیا تھا؟

نہیں! افلاطون کے نزدیک یہ انتخاب اُس روح کی حالت پر منحصر ہے، جو انتخاب کر رہی ہے، اور اُس کے خیر کی نسبتاً پہچان پر مبنی ہے۔ وہ کہتا ہے: "ہم میں سے ہر ایک کو چاہیے کہ باقی سب علوم چھوڑ کر صرف ایک چیز کی تلاش اور پیروی کرے: "اگر ممکن ہو تو خیر کو پہچاننے اور اچھائی برائی میں فرق کرنے کا علم حاصل کرے، تاکہ ہر وقت اور ہر جگہ بہتر زندگی کا انتخاب کر سکے" (Republic 618)۔

ارسطو: سقراط اور افلاطون کی تردید: آزادی کا ثبوت:

ارسطو نے سقراط اور افلاطون کے استدلالات کی تردید کی۔ وہ اپنی کتاب "Nicomachean Ethics" (کتابِ ہفتم، باب 2) میں کہتا ہے: "سقراط نے پورے مسئلے پر اختلاف کیا اور کہا کہ "بے اعتدالی" (incontinence) نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ جب کوئی شخص بہترین کے خلاف عمل کرتا ہے تو وہ کبھی صحیح فیصلہ رکھتے ہوئے ایسا نہیں کرتا، بلکہ جہالت کے باعث کرتا ہے۔ مگر یہ نظریہ صریحاً تجربے کے خلاف ہے۔ اَور بھی لوگ ہیں (یعنی افلاطون وغیرہ) جو سقراط سے جزوی اتفاق کرتے اور جزوی اختلاف کرتے ہیں۔ وہ مانتے ہیں کہ علم کے مقابلے میں کوئی چیز غالب نہیں آسکتی۔ مگر یہ نہیں مانتے کہ لوگ کبھی اُس چیز کے خلاف عمل نہیں کرتے، جو اُنہیں بہتر لگتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب بے اعتدال آدمی لذت کے آگے جھک جاتا ہے، تو اُس کے پاس علم نہیں ہوتا بلکہ محض رائے ہوتی ہے۔ لیکن اگر حقیقت میں یہ محض رائے ہے اور علم نہیں، اور اگر یہ کمزور عقیدہ ہے، جو خواہشات کا مقابلہ کرتا ہے (جیسا کہ شک و شبہ میں ہوتا ہے)، تو ہم ایسے آدمی کو معاف کر دیتے ہیں کہ وہ شدید خواہشات کے سامنے ثابت قدم نہ رہ سکا۔ لیکن برائی یا کسی اور قابلِ ملامت چیز کو ہم کبھی معاف نہیں کرتے" (Nicom. Ethics Vol.2)۔"

ذمہ داری آزادی کو لازمی قرار دیتی ہے:

اگر ہم افلاطون اور سقراط کا نظریہ قبول کریں تو نہ فضیلت میں کوئی ثواب ہے اور نہ بدی میں کوئی گناہ۔ "اور یوں یہ قول کہ "کوئی بدکار نہ ہوگا، کوئی خوش نصیب نہ ہوگا" جزوی طور پر جھوٹا ہے اور جزوی طور پر سچا۔ کوئی شخص اپنی مرضی کے خلاف خوش نصیب نہیں ہوتا، لیکن بدی اختیاری ہے۔ اگر ہم اِس کا انکار کریں تو ہمیں اُن باتوں سے جھگڑنا ہوگا، جو ابھی کی گئی ہیں، اور یہ ماننا ہوگا کہ انسان اپنے اعمال کا آغاز کرنے والا اور اُن کا باپ نہیں ہے، جیسے کہ وہ اپنی اولاد کا باپ ہے" (نیکوماخین ایتھکس، کتابِ سوم، باب 5)۔

آزادی کا یہ بالواسطہ ثبوت نفسیاتی تجزیے سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ ارادہ (βούλησις) ایک معقول اور بے درد میلان ہے، جس کا مقصد حقیقی یا ظاہری خیر ہے۔ یہ اُسی خواہش (ὄρεξις) کی ایک صورت ہے، جس کے ذریعے پوری فطرت کمال کی طرف بڑھتی ہے۔ ارادے کا آخری مقصد خیر ہونا ضروری ہے، لیکن یہ آفاقی مقصد ذرائع کو متعین نہیں کرتا۔ ہمارے انفرادی اعمال حادثاتی ہیں اور ہمارے انتخاب (προαίρεσις) پر منحصر ہیں۔

انتخاب خواہش اور جذبے سے الگ ہے، کیونکہ یہ اکثر اُس کے خلاف ہوتا ہے۔ یہ رائے اور علم سے بھی الگ ہے، کیونکہ ہمیشہ سب سے زیادہ صحیح علم رکھنے والا شخص بہترین عمل نہیں کرتا۔ ہم اُن آئندہ چیزوں پر غور کرتے ہیں، جنہیں کرنا یا نہ کرنا ہمارے اختیار میں ہوتا ہے، اور جن کے بارے میں انتخاب ممکن ہے۔

ہمارا فیصلہ نہ صرف میلان کا نتیجہ ہوتا ہے اور نہ ہی صرف غور و فکر کا، بلکہ اُس میں دونوں شامل ہوتے ہیں۔ کیونکہ میلان خیر کی طرف مائل ہوتا ہے اور استدلال غور و خوض کے بعد سامنے آتا ہے۔ ایک آزاد عمل وہ ہے، جو سوچ سمجھ کر کیا گیا ہو (τὸ ἑκόντων προβεβουλευμένον)۔

آزادی ایسے وجود کی خاصیت ہے، جو بیک وقت عاقل اور حساس ہو۔ جس کے اعمال نہ تو لازماً اُس کے خیالات سے متعین ہوں اور نہ خواہشات سے، بلکہ جو اپنی سعادت کی تلاش میں اپنے اعمال میں براہِ راست مداخلت کرتا ہے۔ اگر ہماری آزادی ایک حقیقت ہے نہ کہ ایک دھوکا، تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہم مظاہر کی ترتیب میں ہر چیز کو پہلے سے نہیں جان سکتے۔ یعنی یہ کہ انسان کے لیے ممکن ہے کہ وہ دنیا میں ایسے اعمال داخل کرے، جو پہلے سے متوقع نہ ہوں اور یہ کہ مستقبل سے متعلق دو متضاد قضیوں میں سے عین اُس لمحے، جب وہ ادا کیے جائیں، ایک ضروری طور پر سچ اور دوسرا جھوٹ نہیں ہوتا۔

آزاد ارادے کا وجود متناقض قضایا (contradictory propositions) کے نظریے کو چھانٹ دیتا ہے۔ یوں نفسیاتی مسئلہ اب مابعد الطبیعیاتی اور منطقی مسئلہ بن جاتا ہے، اور پہلے کا حل دوسرے کے حل پر موقوف ہو جاتا ہے۔ ارسطو اِن

نتائج کو دیکھتا ہے اور بلا جھجک اُنہیں قبول کرتا ہے: "اگر ہر اثبات یا انکار یا تو سچا ہے یا جھوٹا، تو یہ بھی ضروری ہے کہ ہر چیز یا تو موجود ہو یا موجود نہ ہو۔ کیونکہ اگر ایک شخص کہتا ہے کہ کوئی چیز ہو گی اور دوسرا اُس کی نفی کرتا ہے، تو اُن میں سے ایک کو لازماً سچ بولنا چاہیے، بشرطیکہ ہر اثبات یا انکار یا تو سچا ہو یا جھوٹا۔ درحقیقت کوئی چیز نہ اتفاقاً وجود میں آتی ہے اور نہ ہی حادثاتی طور پر۔ نہ ہی ایسی کوئی چیز ہے، جس کے پاس یہ طاقت ہو کہ وہ ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی ہو سکتی۔ بلکہ تمام چیزیں ضرورت کے باعث ہیں اور اتفاق سے پیدا نہیں ہوتیں۔

"۔۔۔(ورنہ) یہ ضروری نہ ہوتا کہ ہم عمل کرنے سے پہلے غور کریں یا سوچ بچار کریں۔۔۔ لیکن یہ ناممکن ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آئندہ چیزوں کی ابتدا ہمارے غور و خوض اور عمل دونوں سے ہوتی ہے، اور اُن چیزوں میں، جن کا ہمیشہ بالفعل وجود نہیں رہا، بعض ایسی ہیں، جو ہو بھی سکتی ہیں اور نہیں بھی ہو سکتی ہیں۔ یا وجود میں آسکتی ہیں یا نہیں آسکتی ہیں۔ لہٰذا یہ واضح ہے کہ سب چیزیں نہ تو لازماً ہیں اور نہ لازماً پیدا کی جاتی ہیں، بلکہ بعض چیزیں اتفاق سے وجود رکھتی ہیں، اور اُن کی اثباتی نسبت اُن کی نفی سے زیادہ سچی نہیں ہے" (Organon, باب IX)۔

رواقی: جبر کے لئے طبیعی، منطقی اور اخلاقی دلائل:

افلاطون اور ارسطو کے بعد جو مسابقتی مکاتبِ فکر سامنے آئے اور ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ اُس نے سعادت کا راز پا لیا ہے، وہ آزادی کے موضوع پر مزید تقسیم ہو گئے۔ یہاں ہم صرف اُس بحث کا خلاصہ دے سکتے ہیں، جو کئی صدیوں تک جاری رہی۔ باریک منطقی موشگافیاں (جو کبھی کبھی مغالطہ خیز بھی تھیں)، عام فہم دلائل، نفسیاتی تجزیے، طبیعی اور مابعد الطبیعی قیاسات، یہ سب کچھ پہلی بار یونانی مکاتبِ فکر میں سامنے آیا، اور بعد میں اِن پر مزید کام ہوا۔

رواقیوں کے نزدیک کائنات ایک ہم آہنگ کُل (ὅλον συμπαθές ἐστιν) ہے۔ گویا ایک عظیم جاندار ہے، جو اپنی تمام جزئیات میں ایک ہی روح سے معمور ہے اور ذرا سا بھی ارتعاش اُس کی تمام ساخت میں گونج پیدا کرتا ہے۔ آزادی کی نفی اِس وحدت الوجودیت (pantheism) کا لازمی نتیجہ تھی۔ رواقیوں نے جبر کے حق میں کثرت سے دلائل دیئے۔ اُن کے نزدیک ہر چیز اپنے ثبوت میں جاتی ہے:

1۔ منطقی دلیل:

دو متضاد قضیوں میں سے ایک لازماً سچ ہے۔ لہٰذا جب میں یہ کہتا ہوں کہ "الف ہو گا" یا "الف نہیں ہو گا" تو اِن میں سے ایک کی ضرورت دوسرے کے امکان کو ختم کر دیتی ہے۔ "Ex omne aeternitate fluens veritas sempiternal" (Cicero, De Divinatione, I, 55)۔

2۔ فطرت کے قوانین سے دلیل:

جبر علت و معلول کے اصول سے ثابت ہے۔ یعنی کچھ بھی بغیر کسی سابقہ علت کے واقع نہیں ہوتا (یہ کہنا کہ کوئی چیز بلا علت موجود ہے، اِس کے مترادف ہے کہ کچھ عدم سے آ گیا ہے)۔ نیز غایت کے اصول سے، یعنی کائنات بے ربط اجزاء کا ایک بگڑا ہوا کلام نہیں ہے، بلکہ اِس میں سب کچھ ایک ہی عنایتِ ایزدی کے منصوبے کے تحت مربوط ہے۔ یہاں آزاد ارادے جیسی کسی حادثاتی طاقت کی مداخلت گوارا نہیں ہے۔

3۔ فہمِ عامہ اور مذہبی عقائد سے دلیل:

پیشگوئی علمِ غیب کو مانتی ہے اور علمِ غیب جبر کو۔ کیونکہ جب کچھ بھی اتفاق پر موقوف نہیں، بلکہ سب چیزیں باہم جڑی اور کام کر رہی ہیں، تو ایک الہامی ذہن حال میں مستقبل کو دیکھ سکتا ہے اور پرندوں کی پرواز یا قربانی کے جانوروں کے اندرونی اعضا میں آئندہ چیزوں کی علامتیں پا سکتا ہے۔ آزاد ارادے کو ماننا گویا اُس ربط کو توڑنا ہے، جس کے ذریعے انسان خداؤں سے جڑا ہے اور اُن کے قیمتی مشوروں سے محروم ہونا ہے۔

4۔ اخلاقی دلیل:

حکیم کی سکونتِ خاطر (εὐάπάθεια) صرف اُسی وقت ممکن ہے، جب سب کچھ عنایتِ ایزدی کی ضرورت سے بندھا ہو، اور ماضی پر پچھتاوے کی کوئی جگہ نہ بچے۔

اپنے مخالفین کے دباؤ پر رواقی اپنے نظریے کے ناپسندیدہ نتائج کو نرم کرنے لگے۔ کرِسپس نے، جو اِس مکتبِ فکر کا بڑا استاد تھا، جبر اور آزادی میں کسی حد تک مصالحت کرنے کی کوشش کی۔ اُس کے مطابق یہ کہنا درست نہیں کہ سب کچھ ضروری ہے۔ کیونکہ جو واقع ہوتا ہے، اُس کا نقیض منطقی طور پر ممکن رہتا ہے۔ ہمارے لیے (جو نہیں جانتے کہ کون سی علت کسی واقعے کو حتمی بناتی ہے)، ایسا ہے، جیسے وہ متعین نہ ہو۔ اِس لیے ہمیں ایسے ہی عمل کرنا چاہیے، جیسے ہم آزاد ہوں۔ یہ کہنا کہ جبر کا لازمی نتیجہ بے عملی ہے، غلط ہے۔ حقائق ایک دوسرے کے حوالے سے ہی ضروری ہیں: "tam necesse est medicurre appellare quam convalescere" (Cicero, De Fato, 12)۔

اب اخلاقی ذمہ داری کا سوال باقی رہتا ہے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ حالات ہی انسان کے کردار کو ڈھالتے ہیں، کیونکہ مختلف کردار والے انسان ایک ہی جیسے حالات میں یکساں رویہ اختیار نہیں کرتے۔ ہم واقعات کے ذریعے متعین ہوتے ہیں: "ut mentis proprietas et qualitas est" (Aulus Gellius, Noctes Atticae, VII, 2)۔

کرِسپس نے "اصلی عِلتوں" (causae principals) اور "معاون عِلتوں" (causae adjuvantes) میں فرق بتایا (De Fato, 18)۔ اُس نے مثال دی کہ ڈھلوان پر رکھا ہوا سلنڈر حرکت شروع کرنے کے لیے ایک دھکے کا محتاج ہے

(معاون علت)، لیکن یہ اُس کی اپنی ساخت ہے، جو اُسے لڑھکاتی ہے (اصلی علت)۔ اِسی طرح واقعات انسان پر اثر انداز ہوتے ہیں، لیکن یہ اُس کا کردار ہے، جو اُس کے رویّے کو متعین کرتا ہے۔ تاہم یہ تمام باریکیاں آزاد ارادے کو ثابت نہیں کرتیں، بلکہ صرف ایک قسم کی خود رَو حرکت (spontaneity)، یعنی کردار کے ذریعے جبر کے مقابلے میں اشیا کے ذریعے جبر، ہے۔

اپی کیورس: ایٹموں کا رجحان (Clinamen) اور انسان میں آزادی:

آزاد ارادے کے مسئلے میں اپی کیورس حیرت انگیز طور پر ارسطو کا شاگرد معلوم ہوتا ہے (Guyau, Revue philosophique, July 1877)۔ "یہ بہتر ہو گا کہ ہم خداؤں کی کہانیوں کی پیروی کریں، بہ نسبت اِس کے کہ فطرت پسند فلسفی کے نظریہ جبر کے غلام بن جائیں۔ کیونکہ وہ کہانیاں ہمیں یہ امید دیتی ہیں کہ ہم عزت و تکریم کے ذریعے خداؤں کو مائل کرسکتے ہیں، لیکن ضرورت کو کوئی موڑ نہیں سکتا:"ἀπαράτρεπτον τὴν ἀνάγκην" (Epicurus apud Diogenes Laertius, X, 134)۔

آزادی کا مسئلہ:

ہمیں وہ کون سا اصول کہاں ملے گا، جس کے ذریعے تقدیر کی زنجیریں ٹوٹ سکیں اور عِلّت کا لامحدود سلسلہ یوں ہی ایک دوسرے کے پیچھے چلتے رہنے سے روکا جا سکے؟ "Principium quoddam, quod fati fœdera rumpat, Ex infinito ne causam causa sequitur" (لوکریشیوس، کتابِ دوم، مصرعہ 255)۔

جبر و تقدیر (Determinism) سے نجات کی راہ کے طور پر اپی کیورس (Epicurus) نے ایٹموں کو ایک ایسی خود رَو قوت (spontaneous power) عطا کی، جو اُنہیں اپنی ذات سے حرکت کرنے کے قابل بناتی ہے۔ یہ قوت اُسی چیز سے مشابہ ہے، جس کی حقیقت ہم اپنے اندر براہِ راست تجربہ کرتے ہیں۔ لوکریشیوس کہتا ہے: "عمل کا آغاز پہلے ذہن کی مرضی سے ہوتا ہے، اور پھر یہ پورے جسم اور ڈھانچے تک منتقل ہو جاتا ہے" (کتابِ دوم، مصرعہ 269)۔

چونکہ کچھ بھی عدم سے پیدا نہیں ہوتا، لہٰذا جو طاقت ہمارے اندر ہے، اُس کا ماخذ چیزوں کے بیجوں یعنی ایٹموں کے اندر ہونا چاہیے: "Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est, Esse aliam, præter plagas et pondera, causam Motibus unde hæc est nobis innata potestas: De nihilo quoniam fieri nil posse videmus" (کتابِ دوم، مصرعہ 284)۔

یہ علت دراصل کلینامن (clinamen) ہے، یعنی ایٹموں کی یہ قوت کہ وہ جبر کے سیدھے دھارے سے ہٹ کر کسی نئے رُخ پر مُڑ سکیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ وہ اپنی سمت کو بدل کر ایک نئی حرکت پیدا کرنے پر قادر ہیں۔

لوکریشیوس کے مطابق "ذہن اپنی تمام حرکات میں کسی اندرونی جبر کو محسوس نہیں کرتا، نہ ہی وہ کسی طاقت کے زیرِ تسلط مجبور ہے کہ اُسے سہہ لے۔ اِس کا سبب یہ ہے کہ آغاز کی وہ باریک ذرّاتی کج رَوی (clinamen) کسی خاص جگہ اور کسی خاص وقت پر مقرر نہیں ہے" (کتابِ دوم، مصرعہ 290–293)۔

یوں ہماری آزادی ہمیں قوانینِ فطرت سے باہر نہیں لے جاتی، بلکہ یہ کائنات کی عمومی امکانیّت (contingency) کی ایک صورت ہے۔ اگر سب کچھ پہلے سے طے شدہ ہے، تو پھر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے: "Libera per terras unde hæc animantibus exstat? Unde est hæc, inquam, fatis avolsa potestas, Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas? Declinamus item motus, nec tempore certo, Nec regione loci certa, sed ut ipsa tulit mens." یعنی "ہم اپنی حرکات کا رُخ نہ کسی مقررہ وقت پر بدلتے ہیں اور نہ کسی مقررہ جگہ پر، بلکہ جب اور جہاں خود ذہن چاہتا ہے" (کتابِ دوم، مصرعہ 256)۔

اپی کیورس نے صرف طبیعی جبر (physical determinism) ہی نہیں، بلکہ منطقی جبر (logical determinism) پر بھی حملہ کیا۔ وہ ارسطو کے ساتھ یہ رائے رکھتا تھا کہ مستقبل کے کسی واقعے سے متعلق دو متضاد قضیوں میں سے کوئی ایک اپنی انفرادی حیثیت میں لازمی طور پر سچا نہیں ہے۔ وہ اخلاقی جبر (moral determinism) پر بھی تنقید کرتا ہے اور ذمہ داری (responsibility) کے تصور کو اُس کی اصل قدر لوٹاتا ہے۔

اُس کے مطابق "جبر ایک غیر ذمہ دار قوت ہے، اور تقدیر غیر مستحکم ہے، لیکن ہماری مرضی آزاد ہے۔ یہی آزادی ہمارے اندر ذمہ داری پیدا کرتی ہے، جو ہمیں ملامت اور تعریف کا سامنا کرنے کے قابل بناتی ہے" (دیوجینیس لیریشیوس، کتابِ دہم، 133)۔

نئی اکیڈمی کی رائے اور سٹوئیکس کی مخالفت:

کارنیڈیس (Carneades) نے نہ تو سٹوئیکس (Stoics) کا نظریہ قبول کیا اور نہ ہی اپی کیوریوں (Epicureans) کا۔ اُس وقت تین بڑے مکاتبِ فکر کے درمیان ذہنوں پر قبضہ جمانے کے لیے زبردست اور مسلسل کشمکش جاری تھی۔ وسطی اور نئی اکیڈمی کے "احتمال پسند" (probabilists) سٹوئیکس کی ایمانیت پسندی (dogmatism) کو گرانے کی کوشش کرتے

رہے۔ کارنیڈیس اکثر ایک مشہور مصرعے کو ہنسی مذاق میں بدل کر کہا کرتا: "اگر قسمت ہوتی، تو کرِسیپس (Chrysippus) نہ ہوتا، اور نہ ہی میں ہوتا"۔

کارنیڈیس کے نزدیک اپی کیوری اپنی آزادی کا تھیس کلینامن کے بوجھ کے بغیر بھی ثابت کر سکتے تھے۔ اُس کا استدلال نہایت اہم ہے، کیونکہ یہ خالصتاً نفسیاتی (psychological) ہے۔ دراصل یہی استدلال بعد میں ریڈ (Reid)، وِکٹر کوزن (Victor Cousin) اور جوئفروئے (Jouffroy) نے پیش کیا۔

وہ کہتا ہے: "جب ہم کہتے ہیں کہ کوئی چیز "بغیر علت" ہے، تو اِس سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی سابقہ خارجی علت کے بغیر ہے، نہ یہ کہ بالکل کسی بھی علت کے بغیر ہے۔ جیسا کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک برتن خالی ہے، تو ہم فطرت پسند فلسفی کی طرح یہ نہیں کہتے کہ یہ بالکل خلا ہے، بلکہ محض یہ کہ اِس میں پانی، شراب، تیل یا کوئی اَور مائع نہیں ہے۔ اِسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ ہماری روح بغیر علت حرکت کرتی ہے، تو اِس سے مراد ہے "بغیر سابقہ خارجی علت کے"، نہ کہ بالکل ہر طرح کی علت سے آزاد۔ جیسے ایک ایٹم جب خلا میں اپنے مخصوص بھاری پن سے حرکت کرتا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُس کی حرکت کی کوئی علت نہیں، یعنی اُس سے باہر کوئی خارجی علت نہیں۔ پس یہ کہنے کے بجائے کہ کوئی چیز بالکل ہی علت کے بغیر ہوتی ہے (اور اِس طرح فطرت پسند فلسفیوں کے تمسخر کا نشانہ بنتی ہے)، ہمیں صاف طور پر یہ کہنا چاہیے کہ ایٹم کی فطرت ایسی ہے کہ وہ اپنے ہی وزن سے حرکت کرتا ہے، اور اُس کی اندرونی فطرت ہی اُس کی حرکت کی اصل علت ہے۔

بالکل اِسی طرح ہمیں ذہن کی ارادی حرکات کے لیے کسی خارجی علت کی تلاش نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ ارادی حرکت کی فطرت ہی ایسی ہے کہ وہ لازماً ہمارے اپنے اختیار میں ہونی چاہیے اور ہم پر منحصر ہونی چاہیے، ورنہ وہ ارادی نہیں رہتی۔ پھر بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آزاد مرضی کی حرکت بالکل ہی بغیر علت کے ہے، بلکہ اُس کی فطرت ہی اُس کے اثر کی علت ہے" (سیسرو، De Fato)۔

یہی وہ دلیل ہے، جو آزادیِ ارادہ (free will) کے جدید حامی پیش کرتے ہیں۔ علت و معلول (principle of causality) کا اصول ہماری آزادی سے ٹوٹتا نہیں، کیونکہ آزادی خود بھی ایک علت ہے، اور اِس علت کی فطرت یہی ہے کہ وہ آزاد ہے۔

نوافلاطونیت (Neo-Platonism): مابعد الطبیعیاتی اور الٰہیاتی مشکلات:

نوافلاطونیوں (Neo-Platonists) نے انسانی آزادی کو تسلیم کیا اور اِس کا دفاع بھی کیا۔ مگر وہ اِسے اپنی مابعد الطبیعیاتی (metaphysical) اور مذہبی تعلیمات کے ساتھ (بلکہ حتیٰ کہ اپنی نفس کی تھیوری کے ساتھ بھی) ہم آہنگ نہ کر سکے۔

پلوٹینس (Plotinus) بار بار کہتا ہے کہ ہماری مرضی آزاد ہے، فضیلت کا کوئی مالک نہیں (ἀρετὴ ἀδέσποτος)، اور یہ کہ ہر شخص اپنی بدکرداری کی سزا خود پاتا ہے۔ اگر آزاد مرضی نہ ہو تو ہم انسان نہ رہیں گے، اور نہ ہی خود مختار اصناف (independent subjects)، بلکہ کائناتی حرکت کے دھارے میں بہتے ذرّات کی مانند ہو جائیں گے۔
اگر سب کچھ جبر کے تابع (τῷ εἰμαρμένῳ πάντα) ہے، "تو پھر نہ ہم خود رہیں گے، نہ کوئی عمل ہمارا ہو گا۔ نہ ہم خود سوچیں گے، نہ خود چاہیں گے، اور نہ خود عمل کریں گے، بلکہ کوئی دوسرا اصول ہمارے اندر غور کرے گا، ارادہ کرے گا اور عمل کرے گا" (Enneads, III, 1, ch. IV)۔
علم نجوم (astrology) کا جبر ہمیں ہماری مرضی، ہمارے جذبات اور ہماری برائیوں سے محروم کر دیتا ہے اور ہمیں ڈھلوان پر لڑھکتے ہوئے پتھروں (λίθοι φερόμενοι) کی طرح بنا دیتا ہے، نہ کہ فطری طور پر خود فعال انسان" (III, 1, 5)۔ مگر سوال یہ ہے کہ جب ہم آزادی مان لیتے ہیں، تو پھر اُسے کس طرح تقدیرِ الٰہی (Providence) اور کائنات کی تنظیمی ہم آہنگی (organic harmony) کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے؟ پلوٹینس جواب دیتا ہے کہ فضیلت تو آزاد ہے، لیکن اُس کے ہر فعل کو کُل نظام میں شامل کیا گیا ہے۔ ہر ایک اپنا کردار ادا کرتا ہے، مگر اِس کائناتی ڈرامے کے مصنف کی طرف سے اُسے وہی کردار دیا گیا ہے، جو اُس کے لیے سب سے موزوں ہے" (Enn. IV, 4, 39)۔
لیکن ایک اَور مشکل سامنے آتی ہے۔ پلوٹینس کہتا ہے کہ فضیلت کا کوئی مالک نہیں اور بدکار آدمی خود کو سزا دیتا ہے۔ لیکن دوسری طرف وہ (افلاطون کی طرح) یہ بھی مانتا ہے کہ ہر برائی دراصل غیر ارادی ہے۔ صرف نیک ہی آزاد ہیں، اور حقیقی آزادی صرف خالص تاّمّلی (contemplative) سرگرمی میں ہے۔ پلوٹینس اِس کا جواب سٹوئیکس کی طرح یوں دیتا ہے کہ جو اپنی فطرت کی پیروی کرتا ہے، وہ آزاد ہے، کیونکہ وہ صرف اپنے اوپر انحصار کرتا ہے۔ مزید یہ کہ اگرچہ عمل غیر ارادی ہو، پھر بھی اُسے اُسی شخص سے منسوب کیا جاتا ہے، جس نے اُسے انجام دیا، کیونکہ برائی کا فعل وہی کرتا ہے" (Enn. III, 2, 10)۔

ایمبلی خس (Iamblichus) نے آزادی کو غیب دانی (divination) کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ کیونکہ اُس زمانے میں فلسفیوں کے سامنے آزادی اور پیشگی علم (foreknowledge) کے درمیان یہی تضاد (antinomy) بطورِ سوال آتا تھا، جس کا حل بعد میں الٰہیات دانوں نے تلاش کیا۔ سٹوئیکس نے غیب دانی بچانے کے لیے آزادی قربان کر دی۔ ایمبلی خس مسیحی علما کی طرح دونوں کو ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔ اُس نے صرف یہ کہا کہ جو چیز غیر معین

(undetermined)اور غیر یقینی ہے، دیوتا اُسے بھی یقینی طور پر جانتے ہیں۔ وہ حال، ماضی اور مستقبل سب جانتے ہیں(τὰ καὶ ὄντα καὶ γενόμενα καὶ μελλόντα γνῶσιν)، وہ غیر معین کو بھی معین کے طور پر جانتے ہیں(ἀόριστον ὡρισμένον)، اور زمانی سلسلے کو بھی ابدی کے طور پر دیکھتے ہیں۔ یہی وہ حل تھا، جو بعد میں مسیحی علما نے دیا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ایک تضاد صرف اُس کے دونوں پہلوؤں کو تسلیم کرنے سے حل ہو جاتا ہے؟ اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ کوئی چیز، جو غیر یقینی اور غیر معین ہے، اُسے کس طرح یقینی طور پر پہلے سے جانا جاسکتا ہے؟

سینٹ آگسٹین(St. Augustine): ارادہ آزاد ہے: پیشگی علم اور تقدیر: آزادی اور فضل:

مسیحی علما کے نزدیک آزادیِ ارادہ کا مسئلہ اِس شکل میں سامنے آیا: چونکہ خدا کی عدل پسندی اور انسانی اخلاقی زندگی کے جواز کے لیے آزادیِ ارادہ کو تسلیم کرنا ضروری ہے، تو پھر اِسے الٰہی پیشگی علم (divine foreknowledge) اور فضل (grace) کے ساتھ کیسے ہم آہنگ کیا جائے؟

سینٹ آگسٹین کے مطابق خود "ارادہ" (will) کا تصور ہی آزادی کو شامل کرتا ہے۔ یہ ایک مغالطہ ہے کہ علت و معلول کے سلسلے کو انسانی ارادے کی آزادی کے مقابل لاکر پیش کیا جائے۔ ارادہ کوئی "اثر" (effect) نہیں ہے، بلکہ یہ تمام انسانی افعال کی "علت" (cause) ہے۔ ارادہ روحانی زندگی کے تمام اعمال کی بنیاد اور بالکل گویا اُن کی اصل ماہیت ہے: "Voluntas est quippe in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt"، یعنی "ارادہ ہر چیز میں موجود ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ سب کچھ ارادے کے سوا کچھ نہیں" (De Civitate Dei, XIX, 6)۔

ارادہ عقل کے تابع نہیں ہوتا، بلکہ اُس سے پہلے ہے۔ کسی بھلائی کو جاننے اور اُس پر قابو پانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اسے چاہیں اور اُس سے محبت کریں۔ لیکن جب آگسٹین بطورِ "الٰہیات دان" سامنے آتا ہے تو وہ وہ سب کچھ ہم سے چھین لیتا ہے، جو بطورِ "نفسیات دان" ہمیں دیا تھا۔ وہ اُن لوگوں پر ناراض ہوتا ہے، جو الٰہی تقدیر کو انسانی اعمال کے تعین سے محروم کرنا چاہتے ہیں۔

وہ کہتا ہے: "اب جو کہا جاتا ہے کہ 'خدا نے ایک بار کہا'، اِس سے مراد یہ ہے کہ 'اُس نے ناقابلِ تغیّر طریقے سے کہا'۔ لیکن اِس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ چونکہ خدا کے نزدیک تمام علل کا ایک معین نظام موجود ہے، اِس لیے ہماری آزادیِ ارادہ پر مبنی کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ ہماری اپنی آزاد مرضیاں بھی اُنہی علل کے اِس نظام میں شامل ہیں، جو خدا کے علم میں یقینی ہے،

کیونکہ انسانی ارادے بھی انسانی اعمال کی علت ہیں، اور جو بھی طاقت ہمارے پاس ہے، وہ اِنہی معین حدود کے اندر ہے۔ جو کچھ ہمیں کرنا ہے، ہم لازمی طور پر وہی کریں گے"(De Civitate Dei, V, 9)۔

مزید آگسٹین کہتا ہے: "خدا ممکنات کو کیسے پہلے سے جان سکتا ہے، یعنی وہ چیزیں، جو ہو بھی سکتی ہیں اور نہیں بھی؟ ابدیت میں کوئی چیز گزرتی نہیں، بلکہ ساری کی ساری ایک ساتھ حاضر ہے"(Confessiones, XI, 11)، اور پھر: "یہ الفاظ، مثلاً 'کبھی نہیں'، 'پہلے'، 'اُس وقت' وغیرہ، یہ سب الٰہی زندگی میں کوئی معنی نہیں رکھتے"(Confessiones, XI, 13, 14, 30)۔

خدا ایک وقت تمام مظاہر کو دیکھتا بھی ہے اور اُن سب کا مصنف بھی ہے، جو زمانے کے اندر ظاہر ہوتے ہیں۔ اتفاقی چیزیں اِس لیے وقوع پذیر نہیں ہوتیں کہ خدا اُن کو پہلے سے جانتا ہے، بلکہ خدا اُن کو اِس لیے جانتا ہے کہ وہ وقوع پذیر ہوں گی۔ اب فضل (grace) کا سوال باقی رہتا ہے۔ آدم کی آزادی "posse non peccare" تھی، یعنی "گناہ نہ کرنے کی قدرت"۔ مبارک (نجات یافتہ) لوگوں کی آزادی "non posse peccare" ہے، یعنی "گناہ کرنا ناممکن ہونا"۔ لیکن گناہِ اوّل کے نتیجے میں انسان کی موجودہ حالت "non posse non peccare" ہے، یعنی "گناہ نہ کرنا ناممکن ہے۔" اِس لیے انسانی ارادہ بغیر فضل کے بالکل بے بس ہے۔ انسان کی کوئی بھی نیکی دراصل خدا ہی کی طرف سے ہے، جو اُس میں عمل کرتی ہے: "potestas nostra ipse est"، یعنی "وہی ہماری قوت ہے"۔

پیلاگیوس (Pelagius) کہتا ہے: "پس خدا نے پہلے سے جان لیا کہ کون لوگ اپنی آزاد مرضی کے انتخاب کے سبب سے مقدس اور بے عیب ہوں گے۔ اِسی بنیاد پر اُس نے اُنہیں دنیا کی تخلیق سے پہلے منتخب کیا۔ اپنی اُس پیشگی معرفت میں، جس کے ذریعے اُس نے جان لیا کہ وہ ایسے ہی ہوں گے۔ اِس لیے اُس نے اُنہیں اُن کے وجود میں آنے سے پہلے منتخب کیا، تاکہ وہ ایسے فرزند بنیں، جن کے بارے میں اُس نے پہلے ہی جان لیا تھا کہ وہ مقدس اور بے عیب ہوں گے" (اگسٹین، De Praedest. Sanct. X)۔

سینٹ اگسٹین اِس عقیدے کو رد کرتا ہے۔ وہ نیم پیلاگیوں (semi-Pelagians) پر بھی سخت حملہ کرتا ہے، جو انسانی ارادے کو نیکی میں پہل کرنے یا فضل کی طرف ایک خود رَو رجحان مانتے تھے۔ اگسٹین کے مطابق مؤثر فضل (efficacious grace) اِس رجحان یا خدا کی طرف اِس اپیل سے بھی پہلے اور فیصلہ کُن ہوتا ہے۔ اِس طرح وہ مطلق تقدیر (absolute predestination) پر پہنچتا ہے۔ آزادی، جو بظاہر انسان کا سب کچھ تھی، آدم نے صرف ایک بار استعمال کی، اور وہ بھی اپنی ہلاکت کے لیے: "hinc est universa generis humani massa damnata"، یعنی "اِسی لیے پوری انسانیت کی نسل ملعون ہوئی، کیونکہ جس نے یہ پہلی خطا کی، وہ اپنی ہی نسل کے ساتھ سزاوار قرار پایا، تاکہ کوئی بھی اِس واجب اور عادل سزا سے نہ چھوٹے سوائے اِس کے کہ اُسے محض رحمت اور بلا استحقاق فضل آزاد کرے"۔

یہ سینٹ اگسٹین کی سخت تعلیم تھی۔ حتیٰ کہ بوسوئے (Bossuet) بھی اقرار کرتا ہے کہ اِس میں "نقصانات" ہیں۔ تھامس اکویناس (Aquinas)، جو فرشتہ صفت ڈاکٹر کہلاتا ہے، اگسٹین کے عقیدے کو نرم کرتا ہے۔ وہ پیشگی علم (foreknowledge) کے اعتراض کو صاف لفظوں میں بیان کرتا ہے: "جو کچھ خدا جانتا ہے، وہ لازماً واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ چیز، جو ہم جانتے ہیں، وہ بھی لازمی ہے اور خدا کا علم ہمارے علم سے کہیں زیادہ یقینی ہے۔ لیکن کسی بھی آئندہ اتفاقی چیز کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ لازمی طور پر واقع ہو گی۔ لہٰذا کوئی بھی آئندہ اتفاقی چیز خدا کے علم میں نہیں آ سکتی"۔

اِس کا جواب یہ ہے: "Omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia."، یعنی زمانے کی جو چیزیں ہیں، وہ خدا کے لیے ازل سے حاضر ہیں۔ خدا نہ صرف وہ چیزیں جانتا ہے، جو فی الحال موجود ہیں، بلکہ وہ بھی، جو یا تو وہ خود یا کوئی مخلوق پیدا کر سکتی ہے۔ اِس طرح تمام آئندہ اتفاقی چیزیں، جیسی کہ وہ خود میں ہیں اور جیسی کہ اُن کی اصل حالت ہے، خدا اُنہیں ایک ہی لمحے میں اور بلا خطا جانتا ہے۔ ازلیت ایک کُل کی حیثیت رکھتی ہے اور سارے زمانے کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ اِس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اتفاقی چیزیں خدا کو بلا خطا معلوم ہیں، اِس حد تک کہ وہ اُس کی الٰہی نظر کے سامنے موجود ہیں اور اُسی وقت وہ اپنے قریبی اسباب کے لحاظ سے آئندہ بھی ہیں" (Summa Theol., I, Q.14, a.13)۔

مثال کے طور پر ایک شخص کو تصور کریں، جو کسی اونچے مینار پر کھڑا ہے اور ایک ہی نظر میں سڑک پر چلنے والے تمام مسافروں کو دیکھ لیتا ہے، جب کہ اگر وہ نیچے کھڑا ہوتا تو اُنہیں ایک ایک کر کے دیکھتا۔ یہی حال خدا کا ہے۔ غیر متحرّک ازلیت کی بلندیوں سے وہ اپنی مخلوقات کے تمام اعمال کو بیک وقت دیکھتا ہے، اور جب وہ اپنے پیشگی علم کے ذریعہ اُنہیں دیکھتا ہے تو ساتھ ہی اپنی مشیّت (providence) کے ذریعہ اُنہیں طے بھی کرتا ہے۔

پس ایکویناس کے مطابق ہمارے آزاد اعمال نہ صرف پیشگی معلوم ہیں، بلکہ پہلے سے طے بھی ہیں۔ اِسے طبیعی تحریکِ مُقدّم (physical premotion) کہا جاتا ہے۔ خدا ہماری تمام حرکات کو چاہتا ہے اور جانتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ وہ ایسی ہوں، لیکن ساتھ ہی یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ آزاد ہوں۔ میں پہلے ہی سے "طبیعی طور پر" (physical premotion) حرکت میں لایا گیا ہوں۔ میں خدا کے ذریعے پہلے ہی سے متعین کیا گیا ہوں، لیکن اِس طرح کہ مجھے ایک خاص طریقے سے آزادانہ عمل کرنا ہے۔ مختصر یہ کہ میرے اعمال بیک وقت آزاد بھی ہیں اور ضروری بھی۔ یہ ایک عجیب سا حل ہے، جو تضادات کو یکجا کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

قرونِ وسطیٰ میں آزادی کا ایک اَور فلسفی تھا۔ ڈنس اسکوٹس (Duns Scotus)، جو فرانسسکن ڈاکٹر تھا اور اکویناس کا بڑا مخالف تھا۔ ڈنس اسکوٹس کائنات کی اتفاقیت (contingency) کا قائل ہے، اور کہتا ہے کہ ایسے اسباب بھی ہیں، جو چاہیں تو عمل کریں اور چاہیں تو نہ کریں۔ یعنی واقعات ایسے بھی ہیں، جو ہو سکتے ہیں اور نہیں ہو سکتے۔

ارادہ عقل سے برتر ہے(Voluntas est superior intellectu)، اور ایمان کی وہ سچائیاں، جو کسی بھی قطعی عقلی دلیل سے باہر ہیں، ہم اُنہیں آزادانہ رضامندی سے قبول کرتے ہیں۔ انسان میں آزادی صرف اُسی وقت سمجھی جاسکتی ہے، جب خدا میں آزادی سمجھی جائے۔ خدا کو اپنے ذہن میں پہلے سے تیار شدہ خیالات یا صداقتیں نہیں ملتیں، جو اُس کے اعمال پر تقدیر کی طرح مسلط ہوں۔ بلکہ یہ ایک آزاد فعل کے ذریعے ہے کہ خدا سچائی اور نیکی کو وجود میں لاتا ہے۔

اگر پہلی علت(first cause) ضرورت کے ساتھ عمل کرے تو وہ ثانوی علت پر بھی لازمی عمل عائد کرے گی۔ اِس طرح اوّلین اصول کی ضرورت آخری نتائج تک پھیل جائے گی۔ اگر پوری دنیا ایک آزاد فعل کا نتیجہ نہ ہو، تو دنیا میں آزادی سرے سے ہو ہی نہیں سکتی۔

ڈیکارٹ سے کانٹ تک آزادی کا مسئلہ: ہابس کا میکانیکی مادّی نظریہ:

آزادی کے مسئلے کا سامنا جدید فلسفیوں کو بھی تھا، جس طرح قرونِ وسطیٰ اور قدیم فلسفیوں کو رہا۔ تجربیت پسند (empiricists)، حِسیت پرست (sensationalists)، اور مادیت پرست (materialists) مثلاً ہابس (Hobbes) اور لاک (Locke)۔ یہ سب وہ لوگ تھے، جو روحانی زندگی کے قوانین کی علت کو خارجی مظاہر اور اُن کے باہمی تعلقات میں تلاش کرتے تھے۔ اِن سب نے انسان کو اُس کے اعمال میں ہر قسم کی ابتدائی قوت (initiative) سے محروم کر دیا۔

فلسفیوں میں سے کچھ، مثلاً ڈیکارٹ (Descartes) وغیرہ، نے آزاد ارادہ قربان کرنے سے انکار کر دیا۔ کچھ دوسرے، مثلاً اسپنوزا(Spinoza) اور لیبنیز(Leibnitz)، اِس کو فکر کے قوانین یا اپنے نظام کے اصولوں کے جبر کے ساتھ ہم آہنگ کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ لہٰذا اُنہوں نے آزاد ارادے کی جگہ کسی عقلی ہم معنویت کو قائم کر لیا۔ بالآخر کانٹ (Kant) کو گمان ہوا کہ اُس نے طویل تلاش کے بعد وہ مفاہمت پالی ہے۔ لیکن اُس کی تھیوری نے ہی مزید ایسی کوششوں کو جنم دیا، جن کا مقصد اِس سے زیادہ اطمینان بخش حل ڈھونڈنا تھا۔

ہابس کی میکانی مادیت پرستی آزادی کو انسانی ذہن سے منطقی طور پر مکمل طور پر خارج کر دیتی ہے، اور وہ جرات کے ساتھ اپنے نظریے کے نتائج کو قبول کرتا ہے۔ ہمارے تصورات اور خیالات دراصل محض دماغ میں پیدا ہونے والی ایک حرکت ہیں۔ چونکہ یہ حرکت صرف دماغ تک محدود نہیں رہتی، بلکہ دل تک منتقل ہو جاتی ہے، اِس لیے وہ لازماً یا تو اُس حرکت میں مدد دیتی ہے، جسے "حیات" کہا جاتا ہے، یا پھر اُس میں رکاوٹ ڈالتی ہے۔ پہلی صورت میں لذت پیدا ہوتی ہے، اور متعلقہ شے کے اعتبار سے اُسے ہم "محبت" کہتے ہیں۔ دوسری صورت میں درد پیدا ہوتا ہے، اور متعلقہ شے کے اعتبار سے اُسے "نفرت" کہا جاتا ہے۔

ہابس کہتا ہے: "یہ حرکت، جس میں لذت یا درد شامل ہے، ایک ترغیب یا ابھار بھی ہے۔ یا تو اُس چیز کے قریب جانے کی طرف، جو خوشی دیتی ہے، یا اُس چیز سے پیچھے ہٹنے کی طرف، جو ناگوار ہوتی ہے۔ یہی ترغیب حیوانی حرکت کی اندرونی ابتدا ہے۔ جب وہ خوشی بخش چیز کی طرف ہو، تو اُسے رغبت (appetite) کہا جاتا ہے، اور جب ناپسندیدہ چیز کی طرف ہو تو اُسے اجتناب (aversion) کہتے ہیں۔ اگر ناگوار شے متوقع ہو تو یہ خوف (fear) کہلاتا ہے" (On Human Nature, باب VII)۔

خواہش، خوف، اور اجتناب یہ سب ہمارے تمام اعمال کے بنیادی مگر پوشیدہ محرکات ہیں۔ یہی جذبات خود "ارادہ" ہیں۔ انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ "ارادہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے"۔ کیونکہ یہ تو ایسے ہو گا، جیسے کوئی یہ کہتا رہے کہ وہ ارادہ کرنے کا ارادہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے، اور یوں "ارادہ" کا لفظ لامحدود تک دہراتا چلا جائے۔

جہاں تک "غور و فکر" (deliberation) کا تعلق ہے، یہ محض خواہشات اور خوفوں کی ایک پے در پے لڑی ہے۔ ہابس لکھتا ہے: "یا تو اعمال فوری طور پر پہلی خواہش کے بعد انجام پا جاتے ہیں۔ یا پھر پہلی خواہش کے ساتھ ہی یہ تصور جڑ جاتا ہے کہ اِس عمل کے نتیجے میں ہمارے لیے کوئی نقصان ہو سکتا ہے۔ یہی خوف ہے، جو ہمیں آگے بڑھنے سے روکتا ہے۔ اِس خوف کے بعد ایک نئی خواہش آسکتی ہے، اور اُس خواہش کے بعد ایک نیا خوف، اور یہ سلسلہ باری باری جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ یا تو عمل مکمل ہو جائے، یا کوئی رکاوٹ درمیان میں آ جائے، جو اُسے ناممکن بنا دے۔ یہی خواہش اور خوف کی متبادل لڑی ہے، جسے ہم غور و فکر (deliberation) کہتے ہیں۔ غور و فکر میں آخری خواہش یا آخری خوف ہی "ارادہ" کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ارادہ کرنے کا مطلب خواہش ہے، اور کسی کام کو ترک کرنے کا ارادہ خوف ہے۔ پس خواہش اور خوف کا سبب ہی ہمارے ارادے کا سبب ہے" (Ibid., باب XII)۔

ہابس کے مطابق آخر کار ہر چیز کو مادی ذرّات کی حرکت پر لا کر ختم کیا جا سکتا ہے، اور یہ حرکت لازمی طور پر متعین ہے۔ انسانی ارادہ جانوروں کے ارادے سے زیادہ آزاد نہیں۔ "ارادہ" اور "خواہش" محض ایک ہی شے ہیں، جنہیں مختلف زاویوں سے دیکھا جا رہا ہے۔

لاک: نفسیاتی طریقہ: آزادی وہ قوت ہے، کہ جو چاہے کر سکے: مگر یہ ارادے پر لاگو نہیں ہوتی: خواہش اور ارادے میں فرق:

لاک آزاد ارادے کے نظریے کو رد کرتا ہے۔ لیکن ہابس کی طرح پیشگی عقلی وجوہ (a priori reasons) سے نہیں، بلکہ نفسیاتی تجربے کی بنیاد پر۔ ہمیں "فعال قوت" (active power) کا واضح اور درست تصور صرف اپنی ذہنی سرگرمیوں پر غور (reflection) کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

لاک کہتا ہے: "ہم اپنے اندر یہ قوت پاتے ہیں کہ اپنے ذہن کے محض ایک خیال یا ترجیح سے (اپنے ذہن کے حکم یا ہدایت سے، اپنے ذہن کی پسند یا ناپسند سے، اپنے ذہن یا جسم کی کئی حرکات کو شروع کر سکتے یا روک سکتے ہیں)، جاری رکھ سکتے ہیں یا ختم کر سکتے ہیں۔ یہی قوت ہے، جسے ہم ارادہ (will) کہتے ہیں" (On the Human Understanding, کتاب II، باب 21، §5)۔

اِس سے پہلے کہ ہم یہ طے کریں کہ آیا انسان آزاد ہے یا نہیں، ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ آزادی سے مراد کیا ہے۔ لاک کے مطابق وہ تمام افعال، جن کا ہمیں کوئی تصور ہے، دو چیزوں میں سمٹ آتے ہیں: "حرکت کرنا" اور "سوچنا" میں: "جہاں تک کسی انسان کو یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنے ذہن کی ترجیحات اور رہنمائی کے مطابق سوچے یا نہ سوچے، حرکت کرے یا نہ کرے، وہاں تک وہ آزاد ہے" (§8)۔ یعنی اگر ایک مفلوج شخص چلنا چاہتا ہے، لیکن اُس کے اعضا حرکت نہیں کرتے تو وہ آزاد نہیں۔ اِسی طرح ہم کسی گیند کو آزاد نہیں کہتے، کیونکہ گیند سوچتی نہیں۔ جبکہ آزادی میں عقل اور ارادہ شامل ہیں۔

تاہم لاک یہ واضح کرتا ہے کہ آزادی ارادے (volition) پر لاگو نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے: "فرض کیجیے کہ کوئی شخص سویا ہوا ہے اور اُسے اٹھا کر ایک ایسے کمرے میں لے جایا جاتا ہے، جہاں وہ ایک ایسے شخص کو پاتا ہے، جس سے ملنے اور بات کرنے کی وہ شدت سے خواہش رکھتا ہے۔ اُسے کمرے میں بند کر دیا جاتا ہے اور اُس کے پاس باہر نکلنے کا کوئی اختیار نہیں۔ جب وہ جاگتا ہے تو خوش ہوتا ہے کہ خود کو پسندیدہ صحبت میں پاتا ہے اور وہیں ٹھہرنے کو ترجیح دیتا ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ کیا اُس کا وہاں ٹھہرنا رضاکارانہ نہیں؟ یقیناً ہے۔ لیکن چونکہ وہ قید ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ وہاں سے جانے میں آزاد نہیں" (§10)۔

پس ارادہ (will) اور آزادی (freedom) بالکل الگ الگ چیزیں ہیں۔ ارادہ ہمیشہ آزادی سے پہلے آتا ہے، اور آزادی صرف وہ قوت ہے، جو انسان کو اپنے ارادے کے مطابق عمل کرنے کی اجازت دیتی ہے۔

آزادی کا مسئلہ (Problem of Freedom):

"یہ اُتنا ہی بے معنی سوال ہے کہ آیا انسان کی مرضی آزاد ہے، جتنا یہ پوچھنا کہ نیند تیز ہے یا نیکی مربع ہے۔ کیونکہ آزادی کا تعلق مرضی سے اُتنا ہی کم ہے، جتنا نیند سے تیز رفتاری یا نیکی سے مربع ہونے کا" (§14)۔

ابھی تک لاک (Locke) اپنے مقدمے کو آسانی سے جیتتا ہے، کیونکہ اُس نے آزادی کی ایسی تعریف کی ہے، جو مرضی (will) پر لاگو ہی نہیں ہو سکتی۔ لیکن اُس نے اصل مشکل پر ہاتھ نہیں ڈالا۔ لیبنیز (Leibnitz)، "New Essays" میں نشاندہی کرتا ہے کہ ہمیں "عمل کرنے کی آزادی" اور "چاہنے کی آزادی" میں فرق کرنا ہوگا۔ آخر کیوں یہ فرض کر لیا جائے کہ آزاد مرضی کے قائل خود نہیں جانتے کہ وہ کس چیز کے قائل ہیں؟

"یہی چیز آزاد مرضی کہلاتی ہے، اور اِس کا مطلب یہ ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ فہم (understanding)، جو سب سے زیادہ مضبوط دلائل یا تاثرات مرضی کے سامنے پیش کرتی ہے، وہ مرضی کے عمل کو لازمی (necessary) نہیں بنا دیتی، اور نہ اُسے ایک قطعی یا مابعد الطبیعیاتی (metaphysical) ضرورت میں جکڑتی ہے" (New Essays, II, Ch. XXI, §8)۔

آخر کار لاک اصل سوال تک آتا ہے اور اُسے یوں بیان کرتا ہے: "کیا انسان چاہنے (to will) میں آزاد ہے؟ یہ بات بالکل واضح ہے کہ جب بھی کوئی عمل سامنے ہوتا ہے تو انسان کے پاس یہ آزادی نہیں کہ چاہے یا نہ چاہے، کیونکہ وہ چاہنے سے باز نہیں رہ سکتا۔ آزادی صرف عمل کرنے یا نہ کرنے میں ہے، اور بس اِسی میں ہے" (On the Human Understanding, Bk. II, Ch. 21, §24)۔

مثال کے طور پر ایک آدمی، جو چلتے ہوئے رکنے کا ارادہ کرتا ہے، وہ اب آزاد نہیں کہ چاہنے میں بھی آزادی رکھے۔ کیونکہ اُسے یا تو رکنا ہوگا یا چلتے رہنا ہوگا، اور مفروضے کے مطابق وہ رکنا چاہتا ہے۔ عمل تو اختیاری ہے، لیکن "چاہنا" (volition) بذاتِ خود آزاد نہیں۔ لیکن اگر ہم اصرار کریں اور مزید پوچھیں کہ "کیا انسان یہ چاہنے میں آزاد ہے کہ وہ دونوں میں سے جو چاہے، حرکت یا سکون کو منتخب کرے؟" تو یہ سوال ہی بے معنی ہے۔ کیونکہ یہ ایسا ہی ہے، جیسے یہ پوچھنا کہ "کیا انسان وہ چاہ سکتا ہے، جو وہ چاہتا ہے؟ یا وہی پسند کر سکتا ہے، جو وہ پسند کرتا ہے؟" جو لوگ ایسا سوال اٹھاتے ہیں، وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ایک مرضی دوسری مرضی کو متعین کرے اور وہ دوسری تیسری کو، اور یوں یہ سلسلہ لامتناہی چلتا رہے گا (§25)۔

اگر ہماری مرضی آزاد نہیں تو پھر وہ کس چیز سے متعین ہوتی ہے؟ "کسی حالت یا عمل پر قائم رہنے کا محرک محض اُس وقت کی موجودہ تسکین ہے۔ جبکہ تبدیلی کا محرک ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی بے چینی (uneasiness) ہے" (§29)۔ پس لاک کے مطابق مرضی کو ہماری خواہش کی بے چینی متعین کرتی ہے اور وہ بے چینی، جو اُس لمحے سب سے زیادہ دباؤ ڈال رہی ہو۔ "ایک مسلسل سلسلہ بے چینیوں کا، جو یا تو ہماری فطری ضرورتوں یا پھر عادتوں نے ہم پر مسلط کر رکھا ہے، باری باری مرضی کو اپنی گرفت میں لیتی ہیں۔ جیسے ہی ایک عمل ختم ہوتا ہے، جس پر ایسی بے چینی نے ہمیں لگا دیا تھا، ویسے ہی کوئی دوسری بے چینی ہمیں کام پر لگا دیتی ہے" (§45)۔

یہ کہنا غلط ہے کہ مرضی سب سے بڑی بھلائی (greatest good) سے متعین ہوتی ہے۔ ایک خیر، جو موجود نہیں، وہ اُتنی شدت کا درد پیدا نہیں کرتی، جتنا اُس کی خوبی کا درجہ ہے، یا جتنا ہم اُس کی خوبی کو تسلیم کرتے ہیں۔ بر عکس اِس کے، ہر درد (pain) اپنی شدت کے مطابق خواہش پیدا کرتا ہے۔ شرابی جانتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو نقصان پہنچا رہا ہے۔ وہ بہترین عہد کرتا ہے، لیکن جب وقت آتا ہے، تو اپنی بری عادتوں سے پیدا ہونے والی بے چینی کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ سب سے بڑی بھلائی، خواہ اُسے تسلیم کیا جائے، مرضی کو صرف اُس وقت متعین کرتی ہے، جب وہ اپنی خوبی کے تناسب سے ایک خواہش پیدا کرے، اور یوں وہ خواہش ہمارے اندر ایک مطابقت رکھنے والی بے چینی کو جنم دے۔

اِس طرح لاک کی گہری رائے کے مطابق ہماری مرضی سب سے پہلے درد سے بچنے کی خواہش سے متعین ہوتی ہے۔ اِس وضاحت کے لیے صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہماری تمام حرکات ہماری خوشی کی طرف متوجہ ہیں، اور خوشی کی پہلی شرط درد کا نہ ہونا ہے۔ دوسرا یہ کہ ہمارا ذہن اکثر اِتنا زیادہ موجودہ بے چینی میں مشغول رہتا ہے کہ دیگر بھلائیوں پر غور ہی نہیں کرتا۔ انسانوں کے رویے میں اُن کی ابدی سزا اور جزا کے عقائد کی کتنی کم اہمیت ہے! اِس کے بر عکس "جسم کے کسی شدید درد، ایک شخص کے پُر جوش عشق یا انتقام کی بے صبر خواہش، سب مرضی کو ایک ہی طرف جما دیتے ہیں" (§38)۔

لاک اگرچہ بظاہر آزاد مرضی کے عقیدے کا مخالف نظر آتا ہے، لیکن اُس نے ایک نہایت اہم امتیاز واضح کیا، جو اِس مسئلے پر بڑی روشنی ڈالتا ہے اور جسے فلسفے نے ہمیشہ باقی رکھا ہے، یعنی "مرضی" (will) اور "خواہش" (desire) میں فرق۔ وہ نہیں چاہتا کہ اِن دونوں اصطلاحات کو خلط ملط کیا جائے۔ ایک شخص اپنے گَٹھیا (gout) کے درد سے نجات کی خواہش رکھتا ہے، لیکن "جب وہ یہ سمجھتا ہے کہ اِس درد کو دور کرنے سے نقصان دہ رطوبت کسی زیادہ اہم عضو میں منتقل ہو سکتی ہے، تو اُس کی مرضی کبھی بھی کسی ایسے عمل پر متعین نہیں ہوتی، جو اِس درد کو دور کر سکے" (§30)۔ اِس لیے یہ ماننا ہو گا کہ کچھ ایسے استثنائی حالات موجود ہیں، جب سب سے بڑی اور سب سے دباؤ ڈالنے والی بے چینی مرضی کو اگلے عمل پر متعین نہیں کرتی (§47)۔

"ہمیں یہ قدرت عطا کی گئی ہے کہ ہم کسی مخصوص خواہش کو روک سکیں اور اُسے مرضی کو متعین کرنے اور ہمیں عمل پر مجبور کرنے سے باز رکھ سکیں" (§50)۔ ہمیں یہ آزادی ہے کہ ہم اپنی خواہشات کا موازنہ کریں، اُن کے مقاصد پر غور کریں اور اُن کے نتائج کا حساب لگائیں۔ "یہی وہ آزادی ہے، جو انسان کو حاصل ہے" (§47)۔ اِس صورت میں مرضی کو متعین کرنے والی چیز "بھلائی یا برائی کا آخری فیصلہ" ہے (§48)۔

آزادی کا مسئلہ (Problem of Freedom): ڈیکارٹ (Descartes):

اپنی مرضی اور عمل کو ایک سخت خود احتسابی کے آخری نتیجے کے مطابق ڈھالنا ہماری فطرت کا کمال ہے، نہ کہ اِس کی کمزوری۔ ہماری پسند کا انحصار ہمارے علم پر ہے۔ جتنا ہم اپنی عقل کے ذریعے بہترین چیز کی طرف متعین ہوتے ہیں، اُتنے ہی ہم زیادہ آزاد ہیں۔ پس انسان کی آزادی اِس میں ہے کہ وہ فوری خواہشات کے تقاضوں کے مقابلے میں غور و فکر کو بروئے کار لائے اور حقیقی خوشی کے تصور کو مؤثر قوت دے۔ "پس یہ کہ ہم اپنی فلاح کا خیال رکھیں اور خیالی خوشی کو حقیقی خوشی سے نہ ملا بیٹھیں، یہی ہماری آزادی کی لازمی بنیاد ہے" (§51)۔

ڈیکارٹ کی آزادیِ ارادہ پر تعلیمات:

ڈیکارٹ (Descartes) جدید فلسفے میں آزادی کا سب سے مضبوط حامی ہے۔ اگر ایک طرف اُس کی تعلیمات مکمل طور پر ریاضیاتی معلوم ہوتی ہیں، تو دوسری طرف یہ فلسفہِ آزادی بھی ہیں۔ ڈیکارٹ کے نزدیک روح صرف عقل (intelligence) نہیں، بلکہ آزادی بھی ہے۔ "فہمِ محض (pure understanding) کے ذریعے میں نہ کسی چیز کی تصدیق کرتا ہوں، نہ تردید۔ بلکہ صرف اُن خیالات کو سمجھتا ہوں، جن پر میں کوئی حکم لگا سکتا ہوں" (چوتھا تامل Fourth Meditation)۔

یہ ہماری مرضی (will) ہے، جو اُس چیز کی توثیق کرتی ہے، جسے ہم نے فہم سے جانا۔ عقل بذاتِ خود کسی معنی میں مرضی کے ماتحت ہے (اصولِ فلسفہ Principles of Philosophy, I, 34)۔

حکم لگانا (to judge) دراصل چاہنا (to will) ہے۔ مرضی کی نمایاں صفت یہ ہے کہ یہ آزاد ہے۔ اِس سے مراد یہ ہے کہ ہمارے پاس "خود کو دو متضاد چیزوں میں سے کسی ایک پر متعین کرنے کی مثبت طاقت موجود ہے۔ یعنی کسی چیز کو اختیار یا ترک کرنے، تصدیق یا انکار کرنے کی قوت" (پیرے مرسن کو خط Letter to Père Mersenne, ed. Cousin, VI, 134)۔

یہ طاقت ہمیں اپنے شعور کے ذریعے معلوم ہے، کیونکہ ہم اُس کا تجربہ کرتے ہیں۔ اگرچہ میرے اندر سب کچھ محدود ہے، "میری مرضی، یعنی میری مرضی کی آزادی، میں تجربے سے اُسے اِتنا عظیم پاتا ہوں کہ میں کسی اَور زیادہ وسیع آزادی کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ پس یہی آزادی ہے، جس سے میں اپنی ہستی میں خدا کی صورت اور مشابہت کو پہچانتا ہوں" (تیسرا تامل 3rd Meditation)۔

ظاہری تضاد اور اُس کی توضیح:

ڈیکارٹ یہ کہنے کے بعد کہ آزادی دو متضاد چیزوں کے درمیان انتخاب میں ہے، ایک اَور جگہ ایسا معلوم ہوتا ہے، جیسے وہ خود سے متصادم ہو اور جبریت (determinism) کا قائل ہو۔ وہ کہتا ہے: "بے تفاوتی (indifference) آزادی کا سب سے نچلا درجہ ہے۔ اگر میں ہمیشہ اچھی اور سچی چیز کو صاف دیکھتا تو کبھی یہ سوچنے کی ضرورت نہ پڑتی کہ کون سا فیصلہ یا انتخاب کروں، اور اِس لیے میں بالکل آزاد ہوتا، بغیر کسی بے تفاوتی کے۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ برائی کرنے کے لیے یہ لازمی ہے کہ ہم صاف طور پر دیکھیں کہ جو کر رہے ہیں، وہ برا ہے۔ بس اِتنا کافی ہے کہ ہم اُسے دھندلے طور پر دیکھیں یا ہمیں یاد ہو کہ پہلے ہم نے اُسے برا قرار دیا تھا۔ کیونکہ اگر ہم اُسے صاف دیکھیں تو ہمارے لیے ممکن نہ ہو گا کہ ہم اُسی وقت اُس کے خلاف گناہ کریں۔ اِسی وجہ سے کہا گیا ہے: "Omnis peccans est ignorans"، یعنی "ہر گناہ کرنے والا جاہل ہے" (ایک یسوعی پادری کو خط Letter to a Jesuit Father, ed. Cousin, IX, 168)۔

کیا یہ افلاطون (Plato) کی رائے کی طرف واپسی نہیں لگتی؟ لیکن یہ ظاہری تضادیُوں حل ہوتا ہے کہ جب شہادت (evidence) ہمارے سامنے ہو تو ہم اپنی تصدیق سے انکار نہیں کر سکتے۔ لیکن یہی ہماری آزادی ہے، جو غور و فکر کے ذریعے اِس شہادت کو فراہم کرتی ہے اور یوں خود کو متعین کرتی ہے۔ اِس معنی میں شہادت بھلائی کو دیکھنے کے لئے ہماری کوشش کا انعام ہے۔ "چونکہ انسان ہمیشہ اپنی پوری توجہ اُس چیز پر نہیں دیتا، جسے اُس کو کرنا چاہئے، اِس لیے یہ ایک نیک عمل ہے کہ وہ ایسی توجہ دے۔ اِسی ذریعے سے ہماری مرضی عقل کی روشنی کی پیروی کرتی ہے، اور بالکل بھی بے تفاوت نہیں رہتی" (ایضاً)۔

پس سچائی کو قبول کرنا، خواہ وہ کتنی ہی ظاہر ہو، ہمیشہ باعثِ اجر ہے۔ "ذہن کی فطرت یہ ہے کہ وہ ایک ہی چیز پر مشکل سے ایک لمحے سے زیادہ ٹھہر تا ہے۔ جوں ہی ہماری توجہ اُن دلائل سے ہٹتی ہے، جن سے ہم جانتے ہیں کہ یہ چیز درست ہے، اور ہماری یادداشت میں صرف یہ باقی رہ جاتا ہے کہ یہ پسندیدہ تھی، تو ہم اپنے ذہن میں کوئی اَور وجہ لا سکتے ہیں، جو ہمیں اُس پر شک میں ڈال دے، اور شاید ہمارا فیصلہ معطل ہو جائے یا اُس کے بر خلاف بھی ہو جائے" (ایضاً)۔ ہم کھلے طور پر شہادت کی مزاحمت بھی کر سکتے ہیں۔

"یہاں تک کہ جب ہمیں کسی چیز پر بہت واضح دلیل مجبور کرتی ہے، تب بھی، اخلاقی طور پر یہ مشکل ہے کہ ہم اُس کے خلاف جائیں، لیکن مطلق معنوں میں ہم ایسا کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ہم ہمیشہ آزاد ہیں کہ کسی معلوم خیر کا پیچھا نہ کریں یا کسی ظاہر سچائی کو قبول نہ کریں، بشرطیکہ ہمیں لگے کہ اِس طرح ہم اپنی مرضی کی آزادی کی سچائی کو ثابت کر رہے ہیں" (پیرے مرسن کو خط Letter to Père Mersenne, ed. Cousin, VI, 134)۔

مختصر یہ کہ ہم شواہد کے ذریعے متعین (determine) ہوتے ہیں، لیکن اِس کے باوجود ہم آزاد رہتے ہیں۔ کیونکہ، اوّل، سچائی کو قبول کرنا ہمیشہ باعثِ فضیلت ہے۔ دوم، ہم ہمیشہ غفلت کے ذریعے شواہد کو نظر انداز کر سکتے ہیں، اور برائی کرنے

کے دلائل کو وزن دے سکتے ہیں۔ سوم، کچھ بھی ہماری اِس خواہش پر غالب نہیں آ سکتا کہ ہم اپنی مرضی کی آزادی کو اپنے سامنے ثابت کریں۔

آزادی کا مسئلہ: اسپنوزا: مابعد الطبیعیات اور نفسیات کے ذریعے آزادی کے عقیدہ کی تردید:

کارتیزیت (Cartesianism) کی سب سے بڑی اصلاح یہ تھی کہ اُس نے فلسفے پر ریاضیاتی طریقہ لاگو کیا۔ یعنی تمام چیزوں کو واضح تصورات میں حل کرنا، اور اُن تصورات کو ایک اعلیٰ ترین تصور، یعنی خدا کے تصور، کے تحت مربوط کرنا، جو اُن کے استدلالی ربط کی ضمانت ہونا چاہیئے۔ یہی ڈیکارٹ کا نظریہ تھا۔ لیکن اُسی وقت یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ڈیکارٹ کے نزدیک ہر چیز، حتیٰ کہ ریاضیات بھی، خدا کی مرضی پر منحصر ہے، جو آزاد ہے۔ اِس طرح اُس کا میکانیکی نظام آزادی کو فرض کرتا ہے۔

اسپنوزا نے ڈیکارٹ کے کام کے صرف ریاضیاتی پہلو کو دیکھا۔ اِسی لیے لیبنیز نے اُسے "بے جا حد تک کارتیزی" قرار دیا۔ ڈیکارٹ کے بنیادی اور حقیقی امتیاز یعنی "فکر" اور "اِمتداد" (thought and extension) کے درمیان جدائی کو اُس نے مٹا دیا، اور اِن دونوں کو ایک ہی جوہر (substance) کی صفات قرار دیا، جس سے وجود کے تمام مظاہر ریاضیاتی طور پر اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

خدا ہی کائناتِ مضمر ہے، اور کائناتِ ظاہر خدا کی صریح صُورت ہے:

اسپنوزا آزاد ارادے کے عقیدے کو دو پہلوؤں سے رد کرتا ہے؛

1۔ ایک ماقبل تجربہ (a priori) اور

2۔ دوسرا مابعد تجربہ (a posteriori)۔

"کائنات میں کوئی چیز بھی اتفاقی نہیں ہے، بلکہ تمام چیزیں خدائی فطرت کی ضرورت کے تحت کسی خاص طریقے سے موجود اور کارفرما ہونے پر مجبور ہیں" (Ethics, حصہِ اوّل، قضیہ XXIX)۔ "ذہن میں کوئی مطلق یا آزاد ارادہ موجود نہیں ہے۔ بلکہ ذہن کو اِس یا اُس (کسی بھی) چیز کے ارادے پر آمادہ کرنے والی ایک علت ہے، جو خود بھی کسی دوسری علت سے متعین ہوئی ہے، اور وہ علت کسی اَور علت سے، اور اِسی طرح لامتناہی تسلسل تک" (حصہِ دوم، قضیہ XLVIII)۔

یہ "a priori" استدلال اسپنوزا کے تمام کاموں میں بار بار آتا ہے۔ درحقیقت یہ اُس کے پورے نظام کی بنیاد ہے، اور وہ اِسے "a posteriori" دلیل سے بھی پختہ کرتا ہے، جو نفسیاتی مشاہدے سے اخذ کی گئی ہے: "ذہن میں کوئی ارادہ، اثبات یا

انکار موجود نہیں ہوتا، مگر وہی، جو ایک تصور (بقدر اِس کے کہ وہ تصور ہے)، اپنے اندر شامل کرتا ہے" (ایضاً، قضیہ XLIX)۔

ارادہ اور فہم ایک ہی چیز ہیں۔ "جب ہم کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے فیصلے کو معطل کر رہا ہے، تو اِس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ مسئلے کو پورے طور پر ادراک نہیں کر رہا۔ پس فیصلے کی معطلی دراصل ادراک ہے، اور آزاد ارادہ ہر گز نہیں" (ایضاً، حاشیہ)۔ تو پھر ہماری آزادی کا شعور کہاں سے آتا ہے؟ یہ صرف ایک ذہنی مغالطہ ہے، جو اِس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ انسان "اپنے اعمال سے تو آگاہ ہیں، لیکن اُن اسباب سے ناواقف ہیں، جن کے تحت وہ مجبور ہیں" (قضیہ XXXV، حاشیہ)۔

"یوں ایک بھوکا بچہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ اپنی آزاد مرضی سے دودھ چاہتا ہے۔ غصے میں ایک بچہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ آزاد مرضی سے انتقام چاہتا ہے۔ ایک ڈرا ہوا بچہ سمجھتا ہے کہ وہ آزاد مرضی سے بھاگنا چاہتا ہے۔ اِسی طرح نشے میں ایک شخص یہ خیال کرتا ہے کہ وہ اپنی آزاد مرضی سے وہ الفاظ ادا کرتا ہے، جنہیں وہ ہوشیار حالت میں کبھی ادا نہ کر پاتا۔ ایک باؤلا، ایک بک بک کرنے والی عورت، ایک بچہ اور اِسی قسم کے دوسرے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اپنی آزاد مرضی سے بول رہے ہیں، جب کہ حقیقت میں وہ اپنے بولنے کے جذبے کو روکنے پر قادر نہیں ہوتے۔

یہ تمام باتیں واضح کر دیتی ہیں کہ ایک ذہنی فیصلہ اور ایک جسمانی حالت (appetite or state) بیک وقت واقع ہوتے ہیں، بلکہ دراصل یہ ایک ہی چیز ہیں۔ جب اُسے فکر کی صفت کے تحت دیکھا جائے، تو "فیصلہ" کہتے ہیں، جب اُسے امتداد کی صفت کے تحت اور حرکت و سکون کے قوانین سے اخذ کیا جائے تو "مجبورانہ حالت" (Ethics، حصہ سوم، قضیہ II ، حاشیہ)۔

مالبرانش: خدا انسان کی سرگرمی کا اصل سرچشمہ:

مالبرانش مخلوق کو خالق پر قربان کر دیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اسپنوزا کی انتہاؤں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اُس کی "عللِ عرضیہ" (Occasional Causes) کی تھیوری میں وہ حقیقی عمل کو صرف خدا کے لیے تسلیم کرتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی مخلوقات کے علیٰحدہ وجود کو مانتا ہے، جنہیں وہ کسی بھی ابتکار (initiative) سے محروم کر دیتا ہے۔

اُس کے نزدیک آزادی کی تھیوری اُس کے عمومی نظریہ عللِ عرضیہ کا ہی ایک ضمنی نتیجہ ہے: "میں ذہن کی جو بھی کوشش کروں، مجھے کوئی قوت یا اثر یا طاقت خدا کی مرضی سے باہر نہیں ملتی" (De la Vérité, کتاب XV)۔ چنانچہ خدا ہی انسان کی سرگرمی کا اصل اصول ہے، جیسے وہ فطرت کی تمام حرکات کا سبب ہے۔

ارادہ (volition) صرف بھلائی (good) کی جانب ہماری فطری رغبت ہے، جو فی نفسہٖ غیر متعین ہے۔ یہ خدا ہی ہے، جو ہمیں ناگزیر طور پر "خیرِ مطلق" کی طرف کھینچتا ہے، جو ہمیں "کسی خاص خیر" کا تصور اور اُس کے لیے رغبت دیتا ہے، جو ہمیں اُس خیر کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ "یوں خدا ذہن کی تمام حرکات میں جو کچھ حقیقی ہے، اور اُن حرکات کی تعیین میں، جو کچھ حقیقی ہے، اُس کا مصنف ہے۔ تاہم وہ گناہ کا مصنف نہیں ہے" (De la Vérité, کتابِ اول)۔

گناہ کیا ہے؟ "گناہ کچھ نہیں ہے، گنہگار کچھ نہیں کرتا، بلکہ وہ صرف رُکتا ہے، وہ ٹھہرتا ہے، وہ خدا کی پیروی نہیں کرتا"۔ لیکن مالبرانش یہ نہیں دیکھ پاتا کہ اگر انسان نے خدا کی دی ہوئی تحریک کو روکنا ہے تو اِس کے لیے بھی ایک مؤثر قوت درکار ہوگی۔ یوں اُس کا نظریہ نہ صرف انسان کی آزادی کو بلکہ خدا کے آفاقی عمل کو بھی خطرے میں ڈال دیتا ہے۔

بوسوئے: آزاد ارادہ کے دلائل:

اپنی کتاب "آزاد ارادہ پر رسالہ" (Treatise on Free Will) میں بوسوئے ایک ہی وقت میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ آزاد ارادہ موجود ہے، اور یہ کہ اُسے خدا کی تقدیر اور اُس کے پیشگی علم کے ساتھ ہم آہنگ کیسے کیا جا سکتا ہے۔ یہ رسالہ دراصل اُن تمام بڑے بڑے حلوں کا ایک عمدہ خلاصہ بھی ہے، جو الٰہیات دانوں نے پیش کیے ہیں۔

پہلا نظریہ: شعور، عقل اور وحی:

سوال یہ ہے کہ "کیا بعض چیزیں ایسی ہیں، جو ہمارے اختیار میں ہیں اور ہماری پسند پر موقوف ہیں، اِس حد تک کہ ہم اُن کا انتخاب کریں یا نہ کریں؟" بوسوئے اپنی عام وضاحت کی طرح یہاں بھی آزادی کے حق میں کلاسیکی دلائل کو نہایت سادہ اور واضح الفاظ میں بیان کرتا ہے: "میں کہتا ہوں کہ آزادی یا آزاد ارادہ اِس معنی میں یقیناً ہمارے پاس ہے، اور یہ آزادی ہمارے سامنے (اِن صورتوں میں) ظاہر ہوتی ہے؛

اوّل: احساس اور تجربے کی گواہی سے،

دوم: عقل کی شہادت سے،

سوم: وحی کی گواہی سے، یعنی اِس وجہ سے کہ خدا نے اُسے ہمیں کلامِ مقدس میں واضح طور پر ظاہر کیا ہے" (باب دوم)۔

شعور (Consciousness) کی شہادت:

اگر ہر شخص اپنے ذہن سے رجوع کرے تو وہ محسوس کرے گا کہ وہ آزاد ہے، جیسے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ عاقل ہے۔ یہ براہِ راست دلیل ہے، اور وہی دلیل ہے، جسے لیبنیز نے "زندہ باطنی احساس کی دلیل" کہا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بڑے فیصلوں میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی باعث یا محرک ہوتا ہے، جو متعین کرتا ہے، تو بوسوئے، جیسا کہ بعد میں ریڈ (Reid) نے کیا، اِس کا جواب بے تفاوتی (indifference) کے واقعات سے دیتا ہے، جہاں ہم اپنے آپ کو پرکھتے ہیں تو کوئی باعثِ عمل نہیں پاتے۔ لہٰذا ارادہ بلا سبب خود اپنی تعیین کرنے پر قادر ہے: "جب میری نیت صرف اِتنی ہو کہ میں اپنے ہاتھ کو کسی خاص سمت میں حرکت دُوں، تو میں پاتا ہوں کہ میری یہ حرکت کسی دوسرے سبب سے نہیں، بلکہ صرف میرے اپنے ارادے سے پیدا ہوئی ہے" (ایضاً)۔

عقل (Reasoning) کی گواہی:

شعور کی گواہی کو عقل کی گواہی بھی تقویت دیتی ہے۔ تمام زبانوں میں ایسے الفاظ اور محاورے پائے جاتے ہیں، جو آزادی پر ایمان کو ظاہر کرتے ہیں۔ ذمہ داری، توبہ، تعریف، ملامت، سزا، غور و فکر وغیرہ، یہ سب آزادی کے بغیر بے معنی ہیں۔ "پس ہمیں بہت سی چیزوں کے ایسے واضح تصورات ملتے ہیں، جو صرف ایک آزاد ہستی پر ہی منطبق ہو سکتے ہیں" (باب دوم)۔ یہی وہ چیز ہے، جسے آج بالواسطہ دلیل کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ آزادی کے انکار کے بے معنی نتائج پر مبنی ہے۔

مکاشفہ (Revelation) کی دلیل:

بوسوئے بس اِتنا کہتا ہے: "بائبل میں ہمیں وہ تمام الفاظ اور اظہار ملتے ہیں، جو انسان اپنی آزادی اور اُس کے نتائج کو بیان کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے" (ایضاً)۔ یوں آزادی کو ثابت کرنے کے بعد بوسوئے اِس لامتناہی مسئلے کو بیان کرتا ہے کہ اِسے خدا کی پروردگاری اور اُس کے پیشگی علم کے ساتھ کیسے ہم آہنگ کیا جائے۔

"خدا انسان کے ارادے کو جس انجام کی طرف چاہے، اُس کی راہنمائی کرتا ہے"۔ مزید یہ کہ: "خدا صرف وہی کچھ جانتا ہے، جو وہ خود کرتا ہے۔ وہ اپنا علم باہر سے نہیں لے سکتا، اور چونکہ وہ سب کچھ دیکھتا ہے، اِس لیے کوئی ایسا عمل ہو ہی نہیں سکتا، جس کا وہ مصنف نہ ہو"۔

"اگر اُس کے پاس ایسی کوئی صلاحیت نہ ہو کہ وہ ہم میں آزاد افعال پیدا کرے، تو نہ صرف یہ کہ وہ اُن کو پہلے سے نہیں جان سکے گا، بلکہ جب یہ افعال وقوع پذیر ہوں گے، تب بھی وہ اُنہیں نہیں دیکھ سکے گا" (باب سوم)۔

بوسوئے تسلیم کرتا ہے کہ یہ مشکل بہت بڑی ہے۔ لیکن کہتا ہے کہ اِس پر قابو پانے سے پہلے ہمیں یہ عزم کر لینا چاہیے کہ نہ تو ہم آزادی کو قربان کریں گے اور نہ ہی خدائی صفات کو۔ "ہماری منطق کا پہلا اصول یہ ہے کہ جو سچائیاں ایک بار ہم نے پہچان لی ہیں، اُنہیں کبھی نہ چھوڑیں، چاہے اُن کے میل ملاپ (ارتباط) میں کتنی ہی مشکلات پیدا ہوں۔ بلکہ ہمیں ہمیشہ زنجیر کے دونوں سروں کو مضبوطی سے تھامے رکھنا چاہئے، اگرچہ ہمیں اُن کے بیچ کے ربطی حلقے نظر نہ آئیں"۔

یہ مشورہ اگر لفظی طور پر لیا جائے تو نتیجہ اصولِ تناقض (principle of contradiction) کی نفی کے سوا کچھ نہیں ہو گا، اِلّا یہ کہ کوئی ایسا اصول قائم کیا جائے، جس کے ذریعے ہم اُن معاملات میں فرق کر سکیں، جہاں تضاد ظاہر ہے اور اُن معاملات میں بھی، جہاں وہ صرف ہم سے پوشیدہ ہے۔ اگرچہ اِس کے میل (ارتباط) کا طریقہ ہمیں معلوم نہیں۔

اِن تمہیدی کلمات کے بعد بوسوئے اصل مسئلے کی جانچ کرتا ہے، اور نتیجے میں چار حل سامنے آتے ہیں؛

پہلا حل: جسے پروٹسٹنٹ اور جانسینی (Jansenists) اپناتے ہیں اور جو "سینٹ آگسٹین سے منسوب کیا جاتا ہے"، یہ ہے کہ آزادی کی اصل کو "ارادیت" (voluntary) میں رکھا جائے۔ سترہویں صدی میں "voluntary" کا مطلب تھا، "وہ، جو ہم خوشی اور مرضی سے کرتے ہیں (libenter)۔

اِس فارمولے کا مطلب کیا ہے؟ پہلے (موروثی) گناہ سے پہلے ہم صحیح معنوں میں آزاد تھے، اور اِس حالت میں "خدا نے ارادے کو بالکل اپنے حال پر چھوڑ دیا تھا"۔ اِس لیے انسان کی آزادی کو خدا کے احکام کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ ابتدائی گناہ کے بعد، خدا "مطلق حکم کے ذریعے اُن چیزوں کو بھی منظم کرتا ہے، جو ہمارے ارادے پر موقوف ہیں اور اپنی قادرِ مطلق طاقت سے ہمیں وہ چاہنے پر مجبور کرتا ہے، جو اُسے پسند ہے"۔

لہٰذا یہ سمجھنے میں کوئی مشکل نہیں کہ وہ ہمارے افعال اور اُن کے نتائج کو پہلے سے جانتا ہے۔ لیکن یہ حل دراصل پورے مسئلے کو ہی ختم کر دیتا ہے، یعنی پہلے گناہ سے قبل آزادی تھی، مگر پیشگی علم نہیں تھا۔ ابتدائی گناہ کے بعد پیشگی علم ہے، مگر آزادی نہیں ہے۔

دوسرا نظریہ: سائینٹیا میڈیا (Scientia Media):

بوسوئے (Bossuet) کے زیرِ بحث دوسرا نظریہ سائینٹیا میڈیا کا ہے۔ لیبنیز (Leibnitz) کہتا ہے کہ جدید فرانسِسکن (Franciscan) اور جیسویٹ (Jesuits) حضرات زیادہ تر اِسی عقیدے کے حامی ہیں (Theod. I, §39)۔ سولہویں صدی میں یسوعی مفکر مولینا (Molina) نے اپنی تصنیف " De Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis" میں اِس نظریے کی تائید کی تھی۔

الٰہی علم کی اشیاء تین اقسام پر مشتمل ہیں؛

1۔ علم بذریعہ عقلِ سادہ(knowledge by simple intelligence): یعنی ممکنہ چیزیں

2۔ علمِ مشاہدہ(knowledge by vision): یعنی واقعات بالفعل

3۔ سائنٹیا میڈیا(Scientia Media): یعنی شرطیہ یا مشروط واقعات، جو بالفعل اور ممکنہ چیزوں میں ایک درمیانی حیثیت رکھتے ہیں۔

خدا ازل سے جانتا ہے کہ اُس کی مخلوق اپنے ارادے سے کیا کچھ کرے گی، چاہے وہ کسی بھی وقت یا کسی بھی حالت میں رکھی جائے۔ یہ الٰہی علم انسان کی آزادی کو متاثر نہیں کرتا، کیونکہ کسی چیز کو جاننا اُس کی فطرت کو بدل دینا نہیں ہے۔ خدا اپنے فیصلے اِس بنیاد پر مرتب کرتا ہے کہ مخلوق (جو آزاد ہے) کسی موقع پر کیا کچھ آزادی سے کرے گی۔ وہ ہماری مرضی کی سمت دیکھتا ہے اور پھر اُسی پر اپنے فیصلے استوار کرتا ہے، اور یوں اپنے منصوبوں کو یقینی کامیابی سے نافذ کرتا ہے(Bossuet, Ch. IX)۔ پس خدا جب اپنی نعمتیں بانٹتا ہے تو انسان کی آزادی اور فیصلوں کو بھی مدِ نظر رکھتا ہے، جنہیں وہ سائینٹیا میڈیا کے ذریعے جانتا ہے۔ یہ نہ تو عقلِ سادہ کا علم ہے اور نہ ہی مشاہدے کا۔ لیکن بوسوئے اعتراض کرتا ہے کہ اِس نظریے کے مطابق خدا کے فیصلے اشیاء کے اولین اسباب نہیں رہیں گے (Ch. VI)۔ ہم مزید یہ سوال بڑھا سکتے ہیں کہ اگر کوئی فعل فی الحقیقت آزاد اور ممکن الوقوع(contingent) ہے تو اُسے ازل سے کیسے جانا جا سکتا ہے؟

تیسرا نظریہ: ہم آہنگی یا ترتیبِ خارجی و داخلی عِلل(Contemperatio):

تیسرے نظریے کے مطابق خدا ہمیں کچھ مخصوص اعمال کی طرف کھینچتا ہے۔ مثلاً اشیاء کی ترتیب اور حالات کے ذریعے، جن میں وہ ہمیں رکھتا ہے۔ خیالات کے ذریعے، جو وہ ہمارے ذہن میں ڈالتا ہے۔ جذبات کے ذریعے، جو وہ ہمارے دل میں پیدا کرتا ہے۔ "ایسی کوئی چیز نہیں، جسے قادرِ مطلق اپنی مرضی کے منصوبوں کی تکمیل میں معاون نہ بنا سکے۔ اگر وہ چاہے کہ میری مرضی کو جیت لے اور ساتھ ہی اُسے آزاد بھی رہنے دے تو وہ بیک وقت دونوں کر سکتا ہے"(Ch. VII)۔

اِس استدلال کے مطابق خدا کے لیے کوئی تضاد ناممکن نہیں۔ لہٰذا کوئی تضاد ایسا نہیں، جو مخلوقات میں پایا نہ جا سکتا ہو۔ اگر انسان ابتدا میں خدا کے اثر کا مقابلہ کرے تو خدا بار بار اور قوت کے ساتھ اثر ڈالتا ہے، یہاں تک کہ انسان، جو کمزوری اور کثرتِ دباؤ کے باعث بعض اوقات اپنی مرضی کے خلاف کچھ کرتا ہے، بالآخر وہی کرتا ہے، جو خدا اُس کے لئے پسندیدہ بنانا چاہتا ہے۔ یہ نظریہ گویا خدا کو ایک قسم کا اُکسانے والا یا انسان کو ورغلانے والا بنا دیتا ہے۔ مزید یہ کہ اِس کو انسان کی آزاد مرضی کے ساتھ ہم آہنگ کرنا ناممکن ہے۔

چوتھا نظریہ: پیشگی طبعی تعین(Physical Predetermination):

بوسوئے آخرکار چوتھا حل اختیار کرتا ہے، جو تھامِسٹوں (Thomists) کا ہے اور اِسے "Premotion" یا "Physical Predetermination" کہا جاتا ہے۔

اِس نظریے کے مطابق: "خدا براہِ راست ہمارے ذہنوں پر اثر ڈالتا ہے، اِس طرح کہ ہم کسی خاص انداز میں عمل کرنے کے لیے خود کو متعین کرتے ہیں۔ لیکن یہ تعین پھر بھی آزاد ہے، کیونکہ وہ (خدا) ایسا چاہتا ہے۔ ہم خود کو بے کار تکلیف دیتے ہیں، جب ہم یہ جاننے کی کوشش کرتے ہیں کہ خدا کس طریقے سے وہ کچھ کرتا ہے، جو وہ چاہتا ہے۔ کیونکہ جب وہ چاہتا ہے تو وہ شے بالفعل وجود میں آ جاتی ہے۔۔۔ خدا نہ صرف ہمارے انتخاب کا سبب ہے، بلکہ ہماری آزادی کا بھی سبب ہے" (Ch. IX)۔یعنی خدا ہماری آزادی کا سبب اِس طرح ہے کہ وہ ہمارا عمل ایسا بناتا ہے، جیسا کہ وہ ویسا ہی ہوتا، اگر وہ خود صرف ہم پر منحصر ہوتا۔

"ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہمیں ویسا ہی بناتا ہے، جیسا ہم خود کو بناتے، اگر ہم اپنی ذات سے موجود ہو سکتے۔ کیونکہ وہ ہمیں ہماری پوری فطرت اور ہمارے وجود کی مکمل حالت کے ساتھ پیدا کرتا ہے۔ ہمارے وجود کی حالت یہی ہے کہ ہم وہ سب کچھ ہوں، جو خدا چاہتا ہے کہ ہم ہوں۔ پس وہ انسان کو انسان بناتا ہے، جذبے کو جذبہ، عمل کو عمل، لازمی کو لازمی، اور جسے اُس نے آزاد بنایا ہے، اُس کے فعل و عمل کو آزاد"۔

لیکن کیا یہ نکتہِ آفرین حلِ آزادی اور خود رَوئی (spontaneity) کے درمیان خلطِ مبحث نہیں پیدا کرتا؟ یہ تمام کوششیں ظاہر کرتی ہیں کہ اخلاقی اور وجدانی نقطہِ نظر سے ہماری آزادی کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرنا ضروری ہے۔ لیکن اِس حقیقت کی توضیح یا اِس کی کوئی نظریاتی بنیاد فراہم کرنا نہایت دشوار ہے۔

لیبنیز: بے تفاوتی کی آزادی اور اخلاقی ضرورت: نفسیاتی جبریت: اسباب و محرکات کا اثر: آزادی کی خصوصیات: عقل، خودروئی، ممکن الوقوعیت:

لیبنیز ڈیکارٹ اور اسپنوزا دونوں کے نظریات کا مخالف ہے۔ ڈیکارٹ (Descartes)، ڈنس اسکوٹس کی طرح، یہ رائے رکھتا تھا کہ خدا میں مطلق بے تفاوتی (absolute indifference) ہے اور انسان میں آزاد ارادہ۔ اِس کے برعکس اسپنوزا (Spinoza) نے ممکن، واقعی اور لازمی کو ایک مان لیا اور کائنات کو منطقی لزوم کے سلسلے میں جکڑ دیا، جس کا اولین سبب خود خدا تھا۔

اِن دونوں انتہاؤں، یعنی جبرِ مطلق (fatalism) اور بے تفاوتی کی آزادی (liberty of indifference) کے درمیان لیبنیز ایک درمیانی راہ نکالتا ہے، یعنی اخلاقی ضرورت (Moral Necessity) کا نظریہ پیش کرتا ہے۔ یہ جبر نہیں کرتی، بلکہ صرف مائل کرتی ہے: "inclinat non necessitat" یعنی "یہ میلان پیدا کرتی ہے، مگر مجبور نہیں کرتی"۔

بے تفاوتی کی آزادی کا عقیدہ خدا کے علمِ ازلی کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔ لیبنیز کہتا ہے: "کوئی علم خواہ لامحدود ہی کیوں نہ ہو، خدا کے علم اور اُس کی پروردگاری کو کسی ایسے سبب کی کارگزاری کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کر سکتا، جو غیر متعین ہو، یعنی کوئی ایسی چیز ہو، جو محض خیالی اور ناممکن ہو"۔ یہ عقیدہ فطرت اور عقل کے قوانین کے بھی خلاف ہے۔ اِس کے مطابق ارادے کے وقت روح ایسی حالت میں ہوتی ہے، جہاں سب کچھ برابر توازن میں ہے۔ یعنی جہاں یا تو کوئی محرّک موجود نہیں، یا دونوں پہلوؤں کے محرکات یکساں زور رکھتے ہیں۔ لیکن قانونِ امتیازِ ناپذیری (principle of indiscernibles) اِس طرح کے مطلق توازن کا منکر ہے۔ عمل کے وجود میں آنے کے لیے وجہِ کافی (principle of sufficient reason) درکار ہے۔ یعنی محض قوت نہیں، بلکہ کوئی ایسا مقصد یا خیر بھی ہونی چاہیے، جس کی طرف وہ قوت مائل ہو۔

اسپینوزا کی غلطی یہ تھی کہ اُس نے واقعی اور لازمی کو خلط ملط کر دیا۔ کوئی بھی شے، جو بذاتِ خود تضاد کو لازم نہ کرے، ممکن ہے۔ اِس معنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے، اُس کا اُلٹ بھی ممکن ہے، اور اِس لحاظ سے تمام مظاہر ممکن الوقوع (contingent) ہیں۔ مثال کے طور پر مثلث کا تین زاویے رکھنا لازمی ہے۔ کیونکہ یہ کہنا متضاد ہوگا کہ مثلث کے تین سے زیادہ یا کم زاویے ہیں۔ لیکن کائنات کو محض خدا کی ماہیت سے منطقی طور پر اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ خدا نے لامحدود ممکنہ جہانوں میں سے بہترین کو منتخب کیا۔ سچی اور حقیقی ضرورت صرف خیر کی ضرورت ہے۔

اگرچہ ممکنہ جہانوں میں سے بہترین کا انتخاب ہوا اور اِس کے تمام مظاہر خدا کے ذریعہ پہلے سے طے شدہ، معلوم اور منظم ہیں، پھر بھی ایک قسم کی ضرورت قائم رہتی ہے۔ لیبنیز کہتا ہے: "انسان سمیت ہر چیز میں سب کچھ یقینی اور پہلے سے متعین ہے، اور انسانی روح ایک قسم کا روحانی خودکار آلہ (spiritual automaton) ہے" (Theod. §52)۔

ذہن ایک ترازو کی مانند ہے، اور محرکات اُس میں ڈالے جانے والے اوزان ہیں۔ وہ کہتا ہے: "ذہن ایک قوت ہے، جو کئی سمتوں میں عمل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن وہ صرف اُسی طرف عمل کرتی ہے، جہاں سب سے زیادہ سہولت اور سب سے کم مزاحمت پاتی ہے"۔ مثال کے طور پر جب ہوا کو کسی شیشے کے برتن میں زیادہ دبایا جائے تو وہ نکلنے کے لیے برتن توڑ دیتی ہے۔ وہ ہر طرف دباؤ ڈالتی ہے، مگر آخرکار کمزور ترین رخ سے باہر نکلتی ہے۔ اِسی طرح ذہن کی رغبتیں تمام ممکنہ خوبیوں کی طرف حرکت کرتی ہیں، یہی پیشگی ارادے (antecedent volitions) ہیں۔ لیکن بعدی ارادہ (consequent

(volition)، جو اِن سب کا حاصل ہے، اُس طرف متعین ہوتا ہے، جس سے ذہن سب سے زیادہ متاثر ہوتا ہے" (Theod. §§324-325)۔

اب سوال یہ ہے کہ انسان کو کس معنی میں آزاد کہا جا سکتا ہے؟ لیبنیز کے نزدیک آزادی تین چیزوں پر مشتمل ہے:

1۔ عقل (Intelligence) پر:

اِس سے مراد انتخاب کی صلاحیت، یعنی مختلف امکانات کو پہچاننا اور اُن میں فرق کرنا، اور اُن کے مابین بہترین اصول کے ساتھ اُن کا تعلق دیکھنا۔ ہمیں عقلِ کامل (perfect reason) حاصل نہیں، ورنہ ہمارے پاس صرف صاف اور مکمل تصورات ہوتے۔ اِسی کمی کی وجہ سے ہمارے پاس ہچکچاہٹ، انتخاب اور یوں آزادی کی گنجائش موجود ہے۔

2۔ خودرَوئی (Spontaneity):

اِس سے مراد عمل کرنے اور اپنے عمل کا سرچشمہ خود اپنے اندر ہونے کی طاقت ہے۔ تمام موجودات میں یہ صفت ہے، کیونکہ دنیا مونادوں (Monads)، یعنی روحانی ذرّات پر مشتمل ہے۔ اُن کے درمیان کوئی براہِ راست یا باہمی اثر نہیں، اور اُن کے افعال کا باہمی ہم آہنگ ہونا صرف خدا کی قائم کردہ پیشگی ہم آہنگی (pre-established harmony) کا نتیجہ ہے۔

3۔ ممکن الوقوعیت (Contingency):

جیسا کہ پہلے کہا گیا، جو کچھ تضاد سے خالی ہے، وہ ممکن الوقوع ہے۔ اِس معنی میں نہ صرف انسانی اعمال بلکہ کائنات کے تمام مظاہر "contingent" ہیں۔ لیکن اصل میں لیبنیز آزادی کا محض نام باقی رکھتا ہے۔ اگرچہ میرے عمل کا اُلٹ منطقی طور پر ممکن ہے، لیکن اگر وہ ہمارے موجودہ جہان میں حقیقتاً ناممکن ہے تو پھر اِس امکان کی کیا وقعت ہے؟

پھر بھی ہمیں لیبنیز کے نظریہ اخلاقی جبریت (moral determinism) کو اسپنوزا کے منطقی جبر (logical fatalism) سے خلط نہیں کرنا چاہیے۔ اِن دونوں کے نفسیاتی نتائج اگرچہ ملتے جلتے ہو سکتے ہیں، لیکن اِن کے پیچھے کارفرما روح بالکل مختلف ہے۔

ہیوم: انسان بیک وقت جبر (Necessity) اور آزادیِ ارادہ (Free Will) کے عقیدے کو مانتے ہیں: اعمال کی جبریت کے بالواسطہ دلائل:

ڈیوڈ ہیوم نے اپنی علت و معلول (Causality) کی تحقیق کو نہایت فکری طریقے سے آزادی کے مسئلے پر منطبق کیا۔ اُس کے خیال میں دنیا میں دراصل نہ تو جبر ہے اور نہ آزادی، بلکہ محض مظاہر (phenomena) کی ایک مسلسل ترتیب (constant succession) ہے۔ اُس کا طریقہ نہ لیبنیز کی طرح عقلیت پسندانہ (rationalistic) تھا اور نہ ہی لاک کی

طرح خالص تجربی (empirical)، بلکہ تنقیدی (critical) تھا، اور ذہن کو تحلیل کے ذریعے مجبور کرتا تھا کہ وہ اپنے ہی خیالات کا صاف اور واضح حساب دے۔

ہیوم کے نزدیک تمام جھگڑے محض الفاظ کے ابہام سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ہم پہلے ہی طے کر لیں کہ "جبر" اور "آزادی" جیسے الفاظ کے پیچھے ہمارے ذہن میں اصل معانی کیا ہیں، تو سارا اختلاف ختم ہو جائے گا۔ وہ کہتا ہے: "میں امید رکھتا ہوں کہ یہ ظاہر کر سکوں گا کہ تمام انسان ہمیشہ سے (جب اِن اصطلاحات کو کسی معقول معنی میں لیا جائے)، جبر اور آزادی دونوں کے عقیدے پر متفق رہے ہیں، اور اب تک سارا جھگڑا محض الفاظ پر رہا ہے" (تحقیقاتِ فہمِ انسانی، حصہ 8، باب 1)۔

سب سے پہلے دیکھیں کہ کس معنی میں کہا جا سکتا ہے کہ انسان جبر کے عقیدے کے قائل ہیں۔ لیکن اِس سے قبل یہ طے کرنا ہو گا کہ ہمارے ذہن میں "جبر" (necessity) کا تصور کہاں سے آیا۔ ہیوم کہتا ہے: "ہمارا تصورِ جبر اور علت و معلول دراصل فطرت کی کارگزاریوں میں مشاہدہ ہونے والی یکسانیت (uniformity) سے پیدا ہوتا ہے، جہاں مشابہ چیزیں ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ دکھائی دیتی ہیں، اور ذہن عادت کے نتیجے میں ایک چیز کو دیکھ کر دوسری کی توقع کرنے لگتا ہے"۔ یعنی یکساں مظاہر کا مستقل طور پر ساتھ ساتھ واقع ہونا، اور اِس سے ذہن میں یہ عادت پیدا ہونا کہ ایک کو دیکھتے ہی دوسرے کا اندازہ لگایا جائے، یہی ہمارا واحد تصورِ علت و معلول یا تصوّرِ جبر ہے۔

اگر ہم یہ دکھا دیں کہ سب لوگ بلا تردّد اِس بات کو مانتے ہیں کہ ہمارے ارادی اعمال (voluntary actions) بھی اِسی باقاعدہ ربط (regular connection) کے تابع ہیں، اور اِس وجہ سے اُن سے ہمیشہ نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں، تو ہم یہ بھی ثابت کر دیں گے کہ سب انسان بالواسطہ طور پر جبر کے قائل ہیں۔ یعنی یکساں افعال ہمیشہ یکساں محرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ یکساں اسباب ہمیشہ یکساں نتائج کو جنم دیتے ہیں۔ لالچ، خود غرضی، شہرت کی خواہش، ایثار، قومی حمیّت، یہ سب ہمیشہ انسانوں کے بڑے محرّک رہے ہیں۔ ہیوم کہتا ہے: "اگر آپ یونانیوں اور رومیوں کی طبیعت، میلانات اور طرزِ زندگی جاننا چاہتے ہیں تو فرانسیسیوں اور انگریزوں کی طبیعت اور اعمال کا مطالعہ کریں"۔

اگر زندگی کا تجربہ کارآمد ہے، تو وہ اِسی لئے ہے کہ یہ ہمیں یہ طے کرنے کی صلاحیت دیتا ہے کہ انسانوں کے اعمال اور اُن کے مستقل اسباب (motives) کے درمیان کیسا ربط ہے، اور اِسی سے ہم پیش گوئی کر سکتے ہیں، بچاؤ کر سکتے ہیں، یا خود کو تیار رکھ سکتے ہیں۔

یقیناً انسانی اعمال عمر، جنس، ملک کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا عمر، جنس، تعلیم، تعصبات، یہ سب بھی حساب میں لانے پڑتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہر فرد کی انفرادی طبیعت بھی اپنے اثر میں کچھ نہ کچھ یکسانیت رکھتی ہے، ورنہ ہم دوسروں کے ساتھ اپنے رویے کو اُن کی شخصیت کے علم پر مبنی کر ہی نہ سکتے۔ بے شک بعض اوقات کچھ افعال ایسے نظر آتے ہیں کہ جیسے اُن

کا کوئی معقول محرک نہ ہو، لیکن ایسا ہی کچھ قدرتی مظاہر میں بھی ہے۔ مثلاً ہوا، بارش، بادل، جن کی بظاہر بے قاعدگی کے پیچھے بھی قوانین کار فرما ہیں، جو محض پیچیدگی کی وجہ سے ہم پر مخفی رہتے ہیں۔

ہیوم کہتا ہے: "انسان کے سب سے زیادہ بے قاعدہ اور غیر متوقع فیصلوں کی بھی توجیہ کی جا سکتی ہے، اگر کسی کو اُس کے کردار اور حالات کا پورا علم ہو۔ ایک خوش مزاج شخص تلخ جواب دیتا ہے۔ لیکن وجہ یہ ہے کہ اُس کے دانت میں درد ہے یا اُس نے کھانا نہیں کھایا"۔ یعنی ہم دوسروں کے اعمال کے متعلق جو نتائج اخذ کرتے ہیں، وہی انسانی زندگی کی بنیاد ہیں۔ تقریباً تمام انسانی اعمال اِسی مفروضے پر مبنی ہوتے ہیں کہ ہم دوسروں کے متوقع افعال کے بارے میں استدلال کر سکتے ہیں۔ کسان، جو اپنی پیداوار بازار لاتا ہے اور مناسب دام پر بیچتا ہے، اُسے یقین ہوتا ہے کہ خریدار ملے گا، اور وہ خریدار سے حاصل شدہ رقم کے ذریعے اپنی ضروریات دوسروں سے پوری کر سکے گا۔

تاریخ، سیاست، اخلاقیات، ادبی تنقید وغیرہ، سب کا دارومدار اِس پر ہے کہ ہم دوسروں کے افعال کو اُن کے محرکات سے اخذ کرنے کا حق رکھتے ہیں، اور اُن کے بارے میں اُسی طرح استدلال کرتے ہیں، جیسے فطرت کے مظاہر کے بارے میں کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر سب انسان اپنی عملی زندگی میں جبر کے قائل ہیں، تو زبانی طور پر اِسے ماننے میں اِتنی دشواری کیوں محسوس کرتے ہیں؟ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے ذہن میں جبر کا تصور ہی غلط ہے۔ دراصل جبر کی حقیقت بس اِتنی ہے کہ "قدرتی مظاہر کا غیر متبدّل ربط" (invariable connection)، اور ذہن میں ایک چیز سے دوسری چیز کی عادتاً منتقلی۔ یہی علت و معلول کا اصل مفہوم ہے۔

تاہم ہر چیز کے باوجود، انسانوں میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ وہ فطرت کی طاقتوں میں زیادہ گہرائی تک اُتر سکتے ہیں اور علت و معلول کے درمیان ایک ضروری ربط کو براہِ راست محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن جب وہ اپنے ذہنی اعمال پر غور کرتے ہیں تو اُنہیں محرّک (motive) اور فعل کے درمیان ایسا کوئی ضروری ربط محسوس نہیں ہوتا۔ اِس وجہ سے وہ سمجھتے ہیں کہ مادی قوت کے اثرات اور فکر و ذہانت کے اثرات میں فرق ہے۔

لیکن جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں "جبر" (necessity) کا تصور جب اپنی اصل حقیقت کی طرف لوٹایا جائے تو یہ ارادی اعمال پر بھی اُسی طرح لاگو ہوتا ہے، جس طرح فطری مظاہر پر۔ البتہ ایک پہلو سے انسان آزادی کے عقیدے کو بجا طور پر تسلیم کرتے ہیں اور یہ وہی ہے، جو لاک (Locke) نے بیان کیا تھا، یعنی "ہم جب چاہیں، جو چاہیں، کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، بشرطیکہ ہمیں روکا نہ جائے"۔

اگر تمام انسانی اعمال محرکات معلوم ہونے کی صورت میں پہلے ہی سے پیش گوئی کے قابل ہیں، تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ آزادی کا جو شعور ہمیں اپنے اندر محسوس ہوتا ہے، وہ محض ایک وہم ہے۔ آزادی کے حق میں جو بالواسطہ دلائل عموماً دیئے

جاتے ہیں، وہ بھی زیادہ وزنی نہیں۔ ہیوم کے نزدیک یہ نہایت افسوسناک عادت ہے کہ کسی نظریے کو اُس کے خطرناک نتائج کی بنا پر رد کیا جائے۔ ایسے دلائل سچائی تک پہنچنے میں مددگار نہیں، بس مخالف کو بُرا ثابت کرنے کے کام آتے ہیں۔

لیکن جبریت (necessity) کے حامی اِنہی دلائل کو مخالفین کے خلاف پلٹ سکتے ہیں۔ ہیوم بڑی مہارت سے یہ اعلان کرتا ہے کہ اُس کا نظریہ اخلاقیات کے لئے نہایت ضروری ہے: "چونکہ تمام قوانین جزا اور انعام پر قائم ہیں، اِس لئے یہ بنیادی اصول مانا جاتا ہے کہ یہ محرکات ذہن پر ایک باقاعدہ اور یکساں اثر ڈالتے ہیں، اور اچھے اعمال پیدا کرتے ہیں اور بُرے اعمال کو روکتے ہیں"۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر اعمال کا ماخذ کرنے والے کے کردار اور طبیعت میں نہ ہو تو وہ محض لمحاتی اور عارضی ہوں گے۔ اگر وہ اِس طرح انسان کی ذات سے الگ ہوں تو نہ تو وہ اُس کو سزا و جزا کے لائق بناتے ہیں، اور نہ ہی اُن پر اُسے اخلاقی طور پر جواب دہ ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ نہ وہ اُس کے اندر کسی پائیدار صفت سے نکلتے ہیں اور نہ ایسی کوئی چیز پیچھے چھوڑتے ہیں۔ لہٰذا اِس بنیاد پر سزا دینا یا انتقام لینا محال ہو جاتا ہے۔

ہیوم کہتا ہے کہ اگر "اصولِ لاتعلقی" (principle of indifference) کو مانا جائے تو پھر "جس شخص نے سب سے ہولناک جرم کیا ہو، وہ بھی اپنی پیدائش کے دن کی طرح معصوم ہے"۔ اِس طرح آزادی کے حامیوں کے خلاف یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام اخلاقی تصورات انسان کے اعمال اور اُس کی فطرت کے درمیان ربط پر مبنی ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ بات کیوں درست ہوتی کہ جتنا کوئی عمل سوچ سمجھ کر (premeditated) کیا گیا ہو، اُتنا ہی زیادہ قابلِ ملامت سمجھا جاتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر "سوچا سمجھا جرم دراصل ذہن میں بُرے اصولوں کا ثبوت کیسے ہے؟"

کانٹ: مظاہر اور معقولات، تجربی اور عقلی دنیا: عقلی آزادی:

ہیوم کا پیش کردہ حل دراصل محض ایک ظاہری سا تھا۔ آزادی کے جس معنی کو اُس نے اپنایا، وہ محض جبریت (determinism) کی کامیابی یقینی بنانے کا ایک حیلہ تھا۔ بار بار کی ناکام کوششوں اور متضاد نظام ہائے فکر کے بعد تاریخ نے گویا یہ ثابت کر دیا تھا کہ فطری ضرورت (natural necessity) اور انسانی آزادی میں تطبیق ممکن نہیں۔

یہ کانٹ کا کارنامہ ہے کہ اُس نے ایک نیا مفروضہ پیش کیا، جو اگرچہ غیر ثابت شدہ تھا اور کوئی شخص اُسے قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ لیکن بہر حال اُس میں یہ خصوصیت تھی کہ اُس نے جبریت اور آزادی دونوں کو اِس طرح جمع کیا کہ انسانی عقل کو ایک ہی وقت میں دو متضاد قضایا ماننے پر مجبور نہ ہونا پڑے۔

ترجمہ: ابنِ صلیبی

کانٹ کے نزدیک ہم صرف مظاہر (phenomena) کو مکان اور زمان کی صورت میں ہی اپنے سامنے لا سکتے ہیں۔ چونکہ مظاہر مکان وزمان میں ظاہر ہوتے ہیں، اِس لئے اُن کی باہمی تاثیر کو شعور کی وحدت اور شناخت کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کیا جاسکتا، جب تک کہ وہ ایک سخت گیر جبریت کے ذریعہ ایک دوسرے کے ساتھ پیوست نہ ہوں۔ "لیکن چونکہ ہمارے فہم کے تمام تصورات اور اصول، فہم کی حدود سے باہر لاگو ہوں تو محض بے معنی رہ جاتے ہیں۔ اِس لئے عقل جب اُنہیں معروضی حیثیت دیتی ہے تو یہ دراصل ایک دھوکا ہے۔ یعنی وہ چیزیں، جنہیں عقل محض اپنے اطمینان کے لئے قبول کرتی ہے"۔

اِس طرح ہم تقدیر پرستی (fatalism) سے نجات پالیتے ہیں۔ دنیا جیسی ہمیں دکھائی دیتی ہے، وہ جبریت کے تابع ہے۔ لیکن وہ صرف ایک ظاہری دنیا ہے۔ "شئےَ بذاتِ خود" (thing-in-itself) کی دنیا، یعنی حقائق کی دنیا، معقولات (noumena)، اُن قوانین سے آزاد ہے، جو صرف حسی اشکال کے ذریعے اور اُن کے لئے ہی معنی رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہمیں حق نہیں کہ جو کچھ "نظر آتا ہے" اُس سے یہ نتیجہ نکالیں کہ "کیا ہے"۔

تنقیدِ عقلِ محض (Critique of Pure Reason) یہ ثابت کرتی ہے کہ آزادی ممکن ہے، اور تنقیدِ عقلِ عملی (Critique of Practical Reason) یہ ثابت کرتی ہے کہ آزادی لازمی ہے۔ فرض، یعنی مطلق اخلاقی حکم (categorical imperative)، کا کوئی مطلب ہی نہیں، جب تک آزادی نہ ہو۔ بلکہ یہی فرض آزادی کا مطالبہ کرتا ہے اور اُسے اپنی یقین دہانی بخشتا ہے۔

یقیناً ہماری موجودہ زندگی میں ہمارے اعمال بحیثیت مجموعی محض مظاہر ہیں اور ایک ایسے نظام کا حصہ ہیں، جو قوانینِ جبریت کے مطابق ایک دوسرے سے جُڑا ہوا ہے۔ لیکن یہ سلسلہ، جو متکثر ہے، وقت میں متواتر اور تقسیم شدہ ہے، دراصل ایک ایسے واحد اور آزاد فعل کا اظہار ہے، جو وقت سے باہر اور ابدیت میں سرانجام پایا ہے۔ جبریت محض ظاہری صورت ہے، آزادی حقیقت ہے۔ اِسی لئے کانٹ کہتا ہے کہ وہ "علم کو مٹا دیتا ہے تاکہ ایمان کے لئے جگہ پیدا کرے" (تنقیدِ عقلِ محض، دیباچہ، دوسرا ایڈیشن)۔ یوں کانٹ کے نزدیک دو دنیائیں ہیں؛

1۔ مظاہر کی دنیا: جیسی ہمیں دکھائی دیتی ہے، جو وقت کے تابع ہے اور اِسی لئے لازمی طور پر جبری قوانین کے تحت سمجھی جاتی ہے۔

2۔ معقولات کی دنیا: جو وقت سے ماوراء ہے، جس کا وجود حقیقی ہے، اور جس پر ہمیں اپنے فہم کے زُمرے (categories) لاگو کرنے کا حق نہیں۔ کیونکہ وہ محض حسی صورتوں کے ساتھ ہی بامعنی ہیں۔

مظاہر کی دنیا "تجربی علت" (empirical causality) کے زیرِ اثر ہے۔ یعنی یکساں مقدمات ہمیشہ یکساں نتائج کو جنم دیتے ہیں۔ مگر معقولات کی دنیا میں نہ وقت ہے، نہ "پہلے" اور "بعد" کا فرق، لہٰذا وہاں نہ مقدمات ہیں نہ نتائج۔ وہاں "عقلی علت" (intelligible causality) کی حکمرانی ہے، یعنی آزادی ہے۔

اب اِن اصولوں کو انسان پر لاگو کریں۔ انسان کا ایک ظاہری (phenomenal) اور ایک عقلی (noumenal) وجود ہے۔ انسان، جیسا وہ دوسروں کو اور خود کو نظر آتا ہے، محض اپنے آپ کا مظہر ہے۔ اُس ظاہری انسان کے تمام اعمال، جو وقت میں وقوع پذیر ہوتے ہیں، لازمی قوانین کے مطابق جُڑے ہوتے ہیں۔ اگر ہمیں وہ تمام اصول معلوم ہو جائیں، جن سے وہ متعیّن ہے، تو ہم "انسان کے مستقبل کے اعمال کو اُسی یقین کے ساتھ حساب لگا سکیں گے، جس کے ساتھ سورج یا چاند گرہن کا حساب لگاتے ہیں"۔

جب ہم کسی انسان کے اعمال سے اُس کی عادات و اطوار اخذ کرتے ہیں، جنہیں کانٹ اُس کا "تجربی کردار" (empirical character) کہتا ہے، تو کیا ہم نسبتاً یقینی طور پر یہ طے نہیں کر سکتے کہ وہ مخصوص حالات میں کیا کرے گا؟ یہی توجبریت کا مقدمہ ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ تجربی کردار کہاں سے آتا ہے؟ یہ قانون، یہ عمومی اصول، جس سے کسی فرد کے متکثر اعمال کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اپنی اصل کہاں رکھتا ہے؟ چونکہ یہ سب وقت میں ظاہر ہوتے ہیں، اِس لئے یہ محض "شئے بذاتِ خود" (thing-in-itself)، یعنی مطلق اور ابدی حقیقت کا اظہار ہیں۔ اِس لئے اِس کا اصل سبب مظاہر میں نہیں، بلکہ "عقلی کردار" (intelligible character) میں ہے، جو اپنی وحدت میں ہماری پوری زندگی کے تمام متنوع اعمال کو بالقوّت اپنے اندر رکھتا ہے۔

ہم اپنی تمام حرکات و افعال کو اصولاً آزادانہ طور پر اور وقت سے باہر چاہتے ہیں۔ یہی "معقول آزادی" (noumenal freedom) ہے، جو باوجود جبریت کے، مجرم میں ضمیر کی ملامت کو جائز ٹھہراتی ہے، ناظر میں بُرائی دیکھ کر غصے کو معقول بناتی ہے، اور یہ بھی واضح کرتی ہے کہ بچپن میں بُرائی کی پیشگی آمادگی (precocity in evil) ہمیں ایک عذر نہیں بلکہ گناہ کی شدت معلوم ہوتی ہے۔

یہ کم از کم کانٹ کا تصور ہے، جو آگسٹین کی طرح انسان کی شرارت کے خیال سے مغلوب تھا۔ اِسی لئے اُس نے مذہبی "گناہِ ازلی" (original sin) کے نظریے کی جگہ "انسان کی بنیادی بدکاری" (radical sinfulness) کا نظریہ قائم کیا۔

نتیجہ:

کانٹ کے بعد بھی آزادی (Freedom) کا مسئلہ ویسے ہی قائم رہا، جیسے اُس سے پہلے تھا۔ یہ سوال اٹھایا گیا کہ آیا اُس کے نظریے کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ تھے، اور کیا یہ نظریہ اخلاقیات کے لیے اُتنا ہی سازگار تھا، جتنا کہ کانٹ خود سمجھتا تھا؟ کیا مظاہر (phenomena) کا جبر منطقی ضرورت کے تحت نومینا (noumena) کی دنیا تک نہیں پھیلتا؟ اور کیا مطلق تقدیر (absolute predestination) ہماری موجودہ زندگی کو ہر قسم کے معنی اور اخلاقی قدر سے محروم نہیں کر

دیتی؟ فلاسفہ نے کوشش کی کہ آزادی کو دوبارہ یہ حق دیا جائے کہ وہ مظاہر کی دنیا میں مداخلت کر سکے، اور اِس طرح آزادی کے حامیوں اور جبر کے قائلین کے درمیان نزاع ایک بار پھر تازہ ہو گیا۔

جبریت (determinism) کے حامی اگرچہ قدیم اہلِ فکر کی نفسیاتی دلیلوں میں کچھ زیادہ اضافہ نہ کر سکے، مگر سائنس کی ترقی سے مسلسل مدد پاتے رہے۔ اُنہوں نے کائنات کی میکانکی تعبیر، ذہنی و جسمانی زندگی کے تعلقات (جو ہر روز زیادہ وضاحت سے سامنے آ رہے تھے)، اور اعداد و شمار سے اخذ کردہ نتائج (جیسے قتل، خودکشی اور شادیوں کے رجحانات) کے ذریعے سائنس کے وزن کو اپنی طرف زیادہ سے زیادہ کھینچا۔

آزاد ارادے کے حامیوں نے اِس کے بالمقابل خود کو مجبور پایا کہ وہ انسانی آزادی کو ایک ایسی اساس میں تلاش کریں، جو اِس سے ماوراء ہو، اور اُسے تخلیق کے نقطۂ آغاز ہی میں رکھ دیں۔ آزادی کی فلسفیانہ تعبیر پیش کرنے والے ایم سیکرٹین (M. Secrétan) نے، جو لوزانے (Lausanne) سے تھا، بڑی جرات سے ڈنس سکوٹس (Duns Scotus) اور ڈیکارٹ (Descartes) کے دلائل کو دوبارہ زندہ کیا۔ کانٹ کی مثال پر چلتے ہوئے اُنہوں نے مابعد الطبیعیات کو اخلاقیات کے تابع کر دیا۔ انہوں نے آزادی کو ثابت کرنے کے لیے خدا کے علمِ سابق کو قربان کر دیا اور اپنے تمام تر نظریات، افکار اور قیاسات کو آزادی کی حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ کیا۔

ایمیل بُوترو (M. Em. Boutroux) نے "قوانینِ فطرت کی اتفاقی حیثیت" (contingency of natural laws) پر زور دیا۔ اُس نے قوانین کو محض ایسے اسباب کی عادت قرار دیا، جو تخلیقی اور خودجَوش ہیں۔ یہ اسباب اُس لامحدود آزادی سے وجود میں آتے اور قائم رہتے ہیں، جو الوہی کمال نے خود کو بخشی ہے۔

دیگر اہلِ فکر (مثلاً "رِینووے" (M. Renouvier) اور اُس کے شاگردوں) نے عدد (number) کے زُمرے کو بروئے کار لاتے ہوئے کہا کہ ہمیں جوہر (substance)، لامحدود (infinite)، اور ضروری (necessary) جیسے تصورات کو رد کر دینا چاہیے، کیونکہ یہ ناقابلِ فہم ہیں۔ اِس طرح وہ عقل کو تسکین دینے اور ساتھ ہی آزاد ارادے کو بچانے کے لیے مطلق آغاز (absolute beginnings) اور از خود رُونما ہونے والے مظاہر کی بات کرتے ہیں، اور نسبتی (relative) کو مطلق بنا دیتے ہیں۔

کچھ اہلِ فکر (مثلاً ڈیلبوف (Delboeuf) اور بوسینیک (Boussinesq) نے میکانکی قوانین ہی میں، یا اُن کے اندر موجود کچھ غیر تعین شدہ مواقع میں، آزاد ارادے کے عقیدے کو قبول کرنے کی وجہ تلاش کی۔ دوسری طرف ایم الفریڈ فُولے (M. Alfred Fouillée) نے جبر ہی میں آزاد ارادے کا ایک "عملی مساوی اور غیر معیّن حد تک اُس کے قریب پہنچنے کا وسیلہ" تلاش کیا۔ اُس نے آزاد ارادے کو ایک جادوئی قوت یا ایک مکمل شے ماننے کے بجائے ایک مقصد قرار دیا، یعنی ایک ایسا تصور جو بتدریج اور منظم طریقے سے ایک باقاعدہ جبریت کے ذریعے، حقیقت کا روپ دھارتا ہے۔

اِن تمام کوششوں کے باوجود آزاد ارادے کا مسئلہ حل نہیں ہو سکا۔ لیکن کیا یہ کبھی کسی ریاضی مسئلے کی طرح حل ہو سکے گا؟ اِس پر شک کیا جا سکتا ہے۔ اصل میں مسئلے کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ اِس طرح کے حتمی حل کی گنجائش نہیں۔ لیکن ایک بات کہی جا سکتی ہے کہ اب یہ مسئلہ پہلے سے زیادہ وضاحت اور دقت کے ساتھ بیان کیا جانے لگا ہے۔

جبریت کی ترقی نے خود آزادی کے حامیوں کو مجبور کیا ہے کہ وہ اپنے دلائل کو مضبوط کریں اور اُن کا دائرہ وسیع کریں۔ وہ مانتے ہیں کہ آزادی کسی معجزے کا نام نہیں، اور نہ ہی انسان، جیسا کہ اسپنوزا نے کہا، کائنات کے اندر کوئی الگ سلطنت ہے۔ اگر انسان آزاد ہے تو اِس لیے کہ آزادی ہی اشیاء کا اصل اصول ہے، آزادی ہر جگہ موجود ہے، اور جبریت بھی آزادی ہی کی پیداوار ہے۔ اور یہی وہ آخری حل ہے، جس کی طرف مین ڈی بیراں (Maine de Biran) کے پیروکار، اِسی طرح کانٹ اور شیلنگ (Schelling) کے شاگرد، سب بڑھتے نظر آتے ہیں۔

دسواں باب

عادت

(Habit)

عادت ایک ایسی کیفیت ہے، جو کسی تاثر یا عمل کی تکرار یا تسلسل کے نتیجے میں حاصل یا پیدا ہوتی ہے۔ عادت اور حافظے میں ایک واضح مشابہت ہے، اور ہمیں توقع رکھنی چاہیے کہ عادت کے نظریات بھی ویسے ہی ہوں گے، جیسے ہم نے حافظے کے ضمن میں بیان کیے۔ تاہم اِس مسئلے کی تاریخ میں ایک خاص دلچسپی ہے۔ کیونکہ ابتدا میں عادت کو اخلاقی علما نے ارادے (will) کے تعلق سے مطالعہ کیا تھا۔ لیکن ہمارے زمانے میں یہ قیاسی فلسفے (speculative philosophy) کے بڑے اصولوں میں سے ایک سمجھی جانے لگی ہے۔ یہیں ہمیں فلسفیانہ ترقی کے قانون کی ایک اَور مثال ملتی ہے۔

فلسفے میں سچائیاں ویسے جمع نہیں ہوتیں، جیسے سائنسی علوم میں محض انبار لگتا ہے۔ بلکہ نقطۂ نظر بدلتے ہیں، ہر ممکن اصولِ وضاحت کو آزمایا جاتا ہے اور اُس کے انتہائی نتائج تک پہنچایا جاتا ہے۔ اِنہی کوششوں اور نظام سازیوں سے، جو اگرچہ جزوی اور بسا اوقات ضرورت سے زیادہ بلند پرواز ہوتی ہیں، کچھ مستقل سچائیاں سامنے آتی ہیں۔

افلاطون: عادت اور علم کی ضدیت:

افلاطون عادت (habit) کی ماہیت پر غور کرتا ہے اور عمومی طور پر اُس کی مذمت کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک انسان کا کام یہ ہے کہ وہ رائے (opinion) کی قید سے اپنے آپ کو آزاد کرے۔ کیونکہ رائے ہمیشہ نسبتی اور تغیر پذیر ہوتی ہے، اور وہ مطلق علم تک پہنچے، جس کا موضوع ابدی اور غیر متغیر ہے۔

سچی نیکی علم ہے۔ جاننا ہی کرنا ہے، اور اچھا کرنا ہی جاننا ہے۔ لہٰذا ایسی نیکی کو حقیر سمجھنا چاہیے، جو محض عادت پر مبنی ہو۔ یہ ایک معمولی سا طریقہ ہے، بے اصل، اور اُتنا ہی غیر یقینی، جتنا کہ وہ رائے، جس پر یہ قائم ہے۔ ایسے لوگ، جو اِس قسم کی نیکی رکھتے ہیں، دوسروں کو منتقل کرنے کے اہل نہیں ہوتے۔ عظیم ایتھنی سیاستدانوں نے کوئی شاگرد پیدا نہیں کیا۔ تھمستوکلیز (Themistocles)، ارسطیدیس (Aristides)، اور پیریکلیز (Pericles) اپنے بچوں کو اپنی سیاسی بصیرت وراثت میں نہیں دے سکے (Meno, 99)۔ چونکہ ایسی نیکی مختلف اعمال پر مشتمل ہوتی ہے، جو اکثر ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں اور کسی ایک اصل سے پیدا نہیں ہوتے، اِس لیے یہ زندگی کو ایک ہم آہنگ کُل بنانے سے عاجز رہتی ہے۔

عادت بدی پر بھی اُتنی ہی آسانی سے لاگو ہوتی ہے، جتنی کہ نیکی پر۔ اگر یہ نیکی پر جم جائے تو یہ صرف ایک خوش قسمتی کے باعث ہوتا ہے۔ اِسے حسن کے احساس کی رہنمائی حاصل نہیں ہوتی، جو یہ سکھائے کہ نیکی کے سوا کچھ بھی لائقِ طلب نہیں۔ مزید بر آں عادتاً کیے گئے اعمال عموماً کمتر محرکات سے طے پاتے ہیں۔ نیکی اپنی ذات کے لیے محبوب یا مطلوب نہیں ہوتی، بلکہ لذت یا کسی اَور فائدے کے لیے اختیار کی جاتی ہے۔ یہ غلام کی نیکی ہے۔ یہ بزدلی کے ذریعے بہادر ہونا، اور بے اعتدالی کے ذریعے معتدل ہونا ہے" (Phaedo, 82a)۔

افلاطون کہتا ہے کہ وہ لوگ دوبارہ جنم لیتے ہیں اور مکھیوں، بھِڑوں اور چیونٹیوں کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، " جنہوں نے مدنی (شہری) اور معاشرتی نیکیاں اپنائی تھیں، جنہیں اعتدال اور انصاف کہا جاتا ہے، اور جو فلسفہ و عقل کے بغیر محض عادت اور توجہ سے حاصل کی جاتی ہیں" (Phaedo, 82a)۔

جمہوریہ (Republic) کی دسویں کتاب (519) میں جب روحیں اپنے مستقبل کی تقدیر چن رہی ہوتی ہیں، تو ایک بدنصیب شخص آمر (tyrant) کی حالت کا انتخاب کرتا ہے اور یوں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دیتا ہے۔ "وہ۔۔۔ اپنی سابقہ زندگی میں ایک منظم ریاست میں رہا تھا۔ لیکن اُس کی نیکی صرف عادت کی پیداوار تھی۔ اُس کے پاس فلسفہ نہ تھا" (Republic, 610)۔

ارسطو: عادت کا ماخذ، فطرت، اور اثرات: علم اور نیکی میں عادت کا کردار:

ارسطو کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ وہ پہلا شخص ہے، جس نے عادت کی ایک نفسیاتی تھیوری قائم کی۔ بلاشبہ اُس کے بعد نئی سچائیاں دریافت ہوئیں اور حقائق کی زیادہ سائنسی درجہ بندی کی گئی۔ لیکن اُس کی تھیوری اپنی گہرائی اور دِقت کے اعتبار سے اب بھی قابلِ تعریف ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ عادت بتدریج بنتی ہے اور ایک ایسی حرکت کا نتیجہ ہے، جو فطری یا پیدائشی نہیں، بلکہ بار بار دہرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ یوں عادت کی اصل کسی عمل کی تکرار ہے۔ اِس کا اصول وہ اعمال ہیں، جو اُنہی اعمال سے مشابہ ہیں، جنہیں خود یہ عادت جنم دیتی ہے۔ "یہ ہمارے اعمال ہیں، جو ہماری عادت یا کردار کو متعین کرتے ہیں" (Nicomachean Ethics, II, 2)۔ "یہ کہنا مضحکہ خیز ہے کہ جو شخص ناحق عمل کرتا ہے، وہ ظالم بننے کی خواہش نہیں رکھتا" (Nic. Eth., III, 5)۔

چونکہ عادت کی اصل اِس طرح متعین ہو گئی، اب دیکھتے ہیں کہ خود عادت ہے کیا۔ عادت فطرت کے مشابہ ہے۔ جس طرح فطرت میں چیزیں ایک دوسرے کے پیچھے آتی ہیں، اُسی طرح ذہنی اعمال بھی ہوتے ہیں۔ جو چیز بار بار دہرائی جاتی

ہے، وہ دوسری فطرت پیدا کرتی ہے: "جس طرح فطرت میں یہ ہے کہ ایک کے بعد دوسرا آتا ہے، اُسی طرح عمل میں بھی ایسا ہی ہے اور جو چیز بار بار کی جائے، وہ دوسری فطرت پیدا کرتی ہے" (De Memoria et Reminiscentia, 2, 452a, 27)۔

عادت اور فطرت ایک نہیں ہیں، تاہم اُن میں مشابہت ضرور ہے: "جو چیز عادتاً اختیار کر لی جائے، وہ گویا فطری ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ایک لحاظ سے عادت فطرت کے مانند ہے۔ فطرت ہمیشہ (always) سے تعلق رکھتی ہے اور عادت اکثر (often) سے" (Rhetoric, I, 11, 370a, 7)۔ عادت اور فطرت کے درمیان اِس مشابہت کی ایک اَور دلیل اُن کے اثرات میں ملتی ہے۔ سب سے پہلے کوئی عمل عادت کے ذریعے آسان ہو جاتا ہے۔ "عادلانہ اعمال کرنے سے ہم عادل بنتے ہیں، اعتدال اور شجاعت کے اعمال کرنے سے ہم معتدل اور شجاع بنتے ہیں۔۔۔ مختصر یہ کہ کسی بھی نوع کے اعمال ویسی ہی عادات یا کردار پیدا کرتے ہیں" (Nic. Ethics, II, 1)۔

لذّت اور عادت:

عادتاً انجام دیئے گئے افعال اُسی طرح لذت کے ساتھ وابستہ ہیں، جس طرح فطری افعال لذت سے جڑے ہوتے ہیں۔ کامل فضیلت وہ ہے، جو اپنی ذات اور اپنے افعال میں ہی لذت پاتی ہے۔ وہ شخص حقیقتاً فاضل نہیں ہے، جو فاضل ہونے میں خوشی محسوس نہ کرے اور جس کی فضیلت اُس کی تمام خوشیوں اور مسرتوں کا سرچشمہ نہ ہو۔

یوں فضیلت کو ہماری فطرت ہی بن جانا چاہیے، اور معمولی فعل کو فاضل فعل ہونا چاہیے۔ ہر موجود اپنی سرگرمی اُسی چیز پر صرف کرتا ہے، جسے وہ سب سے زیادہ چاہتا ہے۔ عادت نہ صرف فعل کو کم دشوار بناتی ہے، اور نہ صرف کوشش کی مجبوری کو دور کرتی ہے، بلکہ یہ تکرارِ فعل کی طرف ایک میلان بھی پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ روح اُس میں لذت محسوس کرنے لگتی ہے، اور جتنا زیادہ وہ کسی خاص طریقے سے عمل کرتی ہے، اُتنا ہی زیادہ وہ پھر سے ویسا ہی کرنے کی خواہش کرتی ہے۔ روح اُن افعال کو سرانجام دینے میں لذت پاتی ہے، جو وہ پہلے کر چکی ہو۔ کسی فعل کی تکرار سرگرمی کو ایک ایسی صورت عطا کرتی ہے، جو اُس کے ساتھ ایک دوسری فطرت کی مانند لازم ہو جاتی ہے۔ یوں عادت (یعنی تکرارِ فعل) خواہش پیدا کرتی ہے، اور خواہش عمل پیدا کرتی ہے۔

بے جان چیزیں عادات اختیار کرنے کے قابل نہیں ہوتیں۔ کسی فعل کی تکرار اُن کی فطرت کو بدل نہیں سکتی۔ "مثال کے طور پر ایک پتھر فطری طور پر نیچے گرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور تم اُسے اوپر پھینکنے کی لاکھ بار کوشش کرو، تب

بھی اُسے اوپر جانے کی عادت نہیں ڈالی جاسکتی۔ اِسی طرح آگ کو نیچے کی طرف حرکت دینے کی بھی عادت نہیں ڈالی جاسکتی" (نیکوماکیون اخلاقیات، کتابِ دوم، باب 1)۔

عادت زندگی کے ساتھ ہی ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن صرف انسانی روح ہی وہ ہے، جو فطرت کے ساتھ کچھ مزید شامل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ وہ اپنے لیے علم، فن، اور فضیلت کی اعلیٰ صورتیں پیدا کر سکتی ہے۔ علم محض حقیقت تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک حاصل شدہ استعداد ہے، اور عمل کرنے اور سوچنے کا ایک رجحان ہے۔ یہ ایسا علم ہے، جو عمل میں منتقل ہونے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اِسی طرح فضیلت محض غیر متعین صلاحیت برائے عمل کا نام نہیں، اور نہ ہی صرف خیر کی طرف ایک فطری میلان کا نام ہے۔ فضیلت ایک فعال عادت ہے، ایک ایسی شے ہے، جس کے ہم مالک ہیں اور جسے استعمال کرنے کے لیے تیار ہیں۔

صرف ایک بار وہ چاہ لینا، جو عقل حکم دے، کافی نہیں۔ انسانی زندگی ایک دن کی چیز نہیں۔ ایک ابابیل بہار نہیں لاتی۔ فضیلت دو مخالف انتہاؤں کے درمیان ایک وسط ہے، اور جذبات کے بارے میں اعتدال کی ایک مستقل عادت ہے۔ چونکہ ہماری تعریف کو مکمل کرنے کے لیے ہمیں عقل کو بھی شامل کرنا ہے، جو واحد چیز ہے، جو درست وسط کو متعین کر سکتی ہے اور ہماری آزادی کو بھی، جو خود عادت کا سرچشمہ ہے۔ اِس لیے ہمیں کہنا چاہیے کہ: "فضیلت جذبات کے بارے میں اعتدال کی ایک ثابت عادت ہے، جو اختیاری ہے، اور درست عقل کے ذریعے متعین کی جاتی ہے" (نیکوماکین اخلاقیات، کتابِ دوم، باب6)۔

کسی فعل کی تکرار عادت پیدا کرتی ہے، لیکن خود اُس فعل کا اصل سبب ہماری آزاد مرضی ہے۔ "جو شخص جان بوجھ کر ایسے اعمال کرتا ہے، جو اُسے ظالم بنادیتے ہیں، وہ اپنی مرضی سے ظالم بنتا ہے" (نیکوماکین اخلاقیات، کتابِ سوم، باب 5)۔ یہ سچ ہے کہ جب ظلم عادت بن جائے تو فرد کے اختیار میں نہیں رہتا کہ وہ عادل بن جائے، لیکن خود اُس عادت کا انحصار اُس کی اپنی مرضی پر تھا۔ جس طرح جو شخص ایک پتھر پھینکتا ہے، وہ اُسے واپس بلانے پر قادر نہیں ہوتا، اگرچہ ابتدا میں اُس کے پاس اختیار تھا کہ وہ اُسے اٹھائے اور پھینکے یا نہ پھینکے۔ اِسی طرح ابتدا میں فاسق اور ظالم شخص کے اختیار میں تھا کہ وہ فاسق اور ظالم نہ بنے (نیکوماکین اخلاقیات، a, 191114)۔ اِس طرح انسان اپنی عادات کا ذمہ دار ہے، کیونکہ وہ اُن کا حقیقی خالق ہے۔

ارسطو کو اِس عظیم نظریے کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے، جس کے مطابق عادت ایک ایسی خود بخودی کی ارتقاء ہے، جس کے ذریعے کوئی فعل ایک مستقل سرگرمی میں بدل جاتا ہے۔ کسی جاندار کی فطرت ایک بار ہمیشہ کے لیے کسی ناقابلِ تغیر صورت میں مقید نہیں ہوتی۔ جاندار نئی صلاحیتیں تربیت اور عمل کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے۔ وہ اپنی قائم شدہ صورتوں میں متحرک صورتوں کا اضافہ کر سکتا ہے۔ اِس طرح وہ اپنے آپ کو ایک نئی فطرت سے نواز سکتا ہے، جو خود اُس پر اور اُس کے افعال پر منحصر ہے۔

رواقیت: "ἕξις" (hexis) کی تعریف: علم بطورِ "ἕξις": فضیلت عادت نہیں: اِس تضاد کی اصلاح: "پروکوپے"(προκοπή) کا نظریہ: خلاصہ:

رواقی فلاسفہ نے لفظ "ἕξις"(hexis) ارسطو سے لیا، مگر اِس کے معنی کو وسعت اور تبدیلی دی۔ ارسطو کے ہاں "ἕξις" بالکل اُسی کے مترادف ہے، جسے ہم "عادت" کہتے ہیں۔ لیکن رواقیوں کے نزدیک "ἕξις" ایک وسیع تر جنس ہے، جس کی ایک نوع "عادت"(habit) ہے۔

"ἕξις" ایک "کیفیت"(ποιότης - to poion) ہے، جو کسی شے کی بنیادی خصوصیات پر مشتمل ہے، یعنی اُس کی حالت(συμπερη, to pos echon) کے برعکس۔ "ἕξις" کی اصل خود اُس شے کی فطرت میں ہے۔ یہ ایک داخلی اور موروثی اصولِ بقا کو مفروضہ کرتی ہے۔ اِس کے برعکس "συμπερη"(symperē) ایک اختیاری اور اکتسابی کیفیت ہے(Simplicius, 61b)۔

جب "ἕξις" کمی و بیشی کو قبول نہیں کرتی، اور نہ ہی کشیدگی(ἐπίτασις) یا ڈھیلے پن(ἄνεσις) کو، تو اُسے "διάθεσις" کہا جاتا ہے۔ "ἕξις" کی خاص پہچان یہ ہے کہ وہ کمی اور بیشی، کم اور زیادہ کو قبول کرتی ہے۔ "ἕξις" ہمیشہ کسی خود بخودی(spontaneity) پر دلالت کرتی ہے۔ یہ گھٹ سکتی ہے، یا بڑھ سکتی ہے اور اِنہی خصوصیات کی وجہ سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ "عادت" اُس کی ایک نوع ہے۔

رواقیوں کے نزدیک جو کیفیت(quality) غیر متعین مادّے پر ایک خاص صورت عائد کرتی ہے، وہ ایک حقیقت ہے۔ چونکہ اُن کے نزدیک ہر حقیقت جسمانی ہے، اِس لیے کیفیت بھی ایک جسم ہے، جو دوسرے جسم میں نفوذ کر جاتا ہے۔ ایک قوت ہے، جو اُس کے تمام اجزاء میں پھیل کر اُنہیں باندھ دیتی ہے(Plutarch, de Stoicorum repugnantiis XLIII, XLV, XLIX)۔ "ἕξις" ایک فضائی کشش ہے، ایک لطیف روحانی سانس ہے، جو دائرہ وار حرکت میں ہے (τὸ πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ᾽ ἑαυτό)، جو مرکز سے کنارے کی طرف جاتا ہے اور پھر کنارے سے واپس مرکز کی طرف لوٹتا ہے، اور یوں پورے جسم کو متحد رکھتا ہے، جس کی یہ صورت اور وحدت ہے۔

ارسطو نے بھی کہا تھا کہ یہاں تک کہ ایک پتھر کو بھی اپنے اجزاء کو متحد رکھنے کے لیے کسی ایسے اصول کی ضرورت ہے، جو روح کی مانند ہو۔ رواقی فلسفی پتھر میں، ہر جاندار میں، ایک کیفیت یا قوت فرض کرتے ہیں، جو اُس کے عناصر کو باندھ کر اُن پر قابض رہتی ہے، اور یہی اُس کی مستقل "ἕξις" ہے(Alex. Aphrodisiensis, de Mixtis 143a)۔

جس طرح فطرت میں "ἕξις" ایک قوت ہے، جو پتھر اور لکڑی کے اجزاء یا جانور کی ہڈیوں اور رگوں کو باندھے رکھتی ہے، اُسی طرح علم بھی ایک قوت ہے، جو تصورات (representations) کو جب وہ سمجھ لیے جائیں تو ایک نظام میں باندھ دیتا ہے۔ اِس لحاظ سے علم بھی ایک "عادت" ہے، جو روح کی ایک اختیاری توانائی اور کشیدگی پر مشتمل ہے۔

رواقی فلسفہ (سٹوئیک فلسفیوں) کے مطابق: "علم ایک ملکیت یا عادت ہے، جو تصورات کی ہے، جو مضبوط ہے اور دلیل سے متزلزل نہیں ہوتی، اور جو سراسر کشیدگی اور توانائی پر قائم ہے" (Stobaeus, Ecl. II, 130)۔ جہاں تک فضیلت کا تعلق ہے، رواقی ارسطو کے نظریے کو ترک کر کے سقراط اور افلاطون کی طرف لوٹتے ہیں۔ اُن کے نزدیک فضیلت علم ہے اور سکھائی جا سکتی ہے، جبکہ رذیلت جہالت ہے" (Diogenes Laertius VII, 93)۔ اِس لیے اُن کے ہاں عمل اور نظریہ ایک ہی چیز ہیں۔ وہ قدرتی یا محض عادت پر مبنی نیکی کو حقیر جانتے تھے۔

"چونکہ پرانے فلسفی (ارسطو) یہ کہتے تھے کہ ہر فضیلت محض عقل میں نہیں ہوتی، بلکہ بعض فضیلتیں فطرت یا عادت سے کامل ہو جاتی ہیں، لیکن زینو (بانیِ رواقیت) کے نزدیک ساری فضیلت صرف عقل میں تھی" (Cicero, Academica I, 10, 38)۔ اُن کے نزدیک تمام فضائل ناقابلِ تقسیم ہیں۔ یا تو سب فضیلتیں انسان کے پاس ہوں گی یا کوئی نہیں۔ کیونکہ مختلف فضیلتیں ایک دوسرے سے الگ نہیں رہ سکتیں۔ فضیلت صحیح ارادے کا اظہار ہے۔ یہ ایک ایسی قوت ہے، جو ہماری زندگی کے تمام اعمال کو متاثر کرتی ہے۔ فضیلت میں کوئی درجے نہیں۔ یہ یا "ہے" یا "نہیں"، ویسے ہی، جس طرح ایک لکیر سیدھی یا ٹیڑھی ہو سکتی ہے، درمیان کی کوئی صورت نہیں" (Diog. L. VII, 127)۔ رذیلت اور فضیلت کے بیچ کوئی درمیانی حالت نہیں۔ جو دانا نہیں، وہ مجنون ہے۔

اِس کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ ارسطو نے غلطی کی، جب اُس نے فضیلت کی تعریف "ἕξις" کے ساتھ کی۔ کیونکہ "ἕξις" تو کمی و بیشی قبول کرتی ہے۔ فضیلت دراصل "ڈایاتھیسس" (διάθεσις) ہے، جو نہ کھِچتی ہے نہ ڈھیلی پڑتی ہے۔ فضیلت تدریجاً عقلی اعمال کی تکرار سے حاصل نہیں ہوتی۔ یہ یکایک ظاہر ہوتی ہے، اور یہ خود روح ہے، قوت اور کمال کی اُس حالت میں، جس سے وہ کبھی گر نہیں سکتی۔ "سب سے اعلیٰ نیکی کم نہیں ہو سکتی، اور فضیلت پیچھے نہیں ہٹ سکتی۔۔۔ کمال میں اضافہ ممکن نہیں۔ تم کوئی ایسی چیز نہ پاؤ گے، جو سیدھی راہ سے زیادہ سیدھی ہو" (Seneca, Epist. LXVI, 5)۔

سٹوئیکس (رواقی فلسفی) بظاہر عادت اور فضیلت کے درمیان کسی تعلق کا انکار کر سکتے تھے، لیکن اِس انکار میں اُنہوں نے گویا فضیلت کو ایک ایسی ناقابلِ رسائی بلندی پر رکھ دیا، جہاں تک پہنچنے کا کوئی راستہ نہ تھا۔ ایک حقیقی حکیم کو پانے کے لیے اُنہیں اُولیسیس (Ulysses) یا اُس سے بھی آگے ہرکولیس (Hercules) تک جانا پڑتا تھا۔ مگر چونکہ اُنہیں عام لوگوں سے الگ دکھائی دینا ضروری تھا، اِس لیے وہ مجبور ہوئے کہ اپنے ہی متضاد اقوال میں کچھ ترمیم اور نرمی کریں، اور یہ مانیں کہ رذیلت

اور فضیلت کے درمیان کچھ درمیانی حالتیں بھی موجود ہیں۔ اِس طرح یہ بھی تسلیم کریں کہ انسانی زندگی میں عادت کی ایک جگہ اور حیثیت ہے۔

اُن کے نزدیک جذبات (passion) نفس کی ایک بے چینی یا وقتی کمزوری ہیں (جیسا کہ سینیکا نے کہا: "moti animi improlabiles subiti et concitati" یعنی "نفس کی اچانک اور جوشیلی لغزشیں")۔ لیکن اگر یہ قابو میں نہ لائی جائیں یا بار بار پیدا ہوں تو یہ روح کی ایک بیماری بن جاتی ہیں۔ سٹوئیکس نے روح کی بیماریوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا؛

1۔ اصلی بیماریاں (νόσηματα - morbi)

2۔ کمزوریاں (ἀρρωστήματα)۔

اُن کے نزدیک روح کی بیماری دراصل ایک غلط رائے (opinion) ہے، جو خواہش کا باعث بنتی ہے، اور جب یہ پختہ عادت بن جائے تو ایک جڑ پکڑنے والی بیماری میں بدل جاتی ہے "δόξα ἐπιθυμίας ἐμπεπηγυῖα ἐξ ἔθους" یعنی "خواہش کی رائے، جو عادت کے سبب جمی ہوئی ہو"۔ یہ وہ رائے ہے، جو ہمیں اُن چیزوں کو نہایت لائقِ تعاقب سمجھنے پر مجبور کرتی ہے، جو دراصل ویسی نہیں ہوتیں "(ἀξιηγήματα)۔ اِسی طرح ایک جھوٹا خوف بھی ہے، جو جھوٹی خواہش کے ساتھ میل کھاتا ہے: "opinio vehementis, inhaerens atque insita de non fugiendis tamquam fugiendis" (Seneca)۔ یہ وہ رائے ہے، جو ایسی چیزوں کو، جن سے بھاگنے کی ضرورت نہیں، اُن کو بھی ایسا سمجھ لیتی ہے کہ جیسے اُن سے لازماً بچنا چاہئے"۔

یہ کہنا کچھ دشوار ہے کہ "νόσηματα" اور "ἀρρωστήματα" میں کیا فرق ہے۔ پہلی کمزوری ہے، ڈھیلا پن ہے، جو بیماری کے ساتھ موجود رہتا ہے اور بیک وقت اُس کا نتیجہ اور اُس کی جڑ دونوں ہے۔ جیسے بعض جسمانی ساختیں (εὐενέργειαι) بیماریوں کے لیے موزوں ہوتی ہیں، اُسی طرح کچھ نفوس (روحیں) روحانی بیماریوں کے لیے زیادہ موزوں ہوتے ہیں، یعنی "طبعی طور پر رذائل کی طرف جھکنے والے" (εὐκατάφοροι ἐκ φύσεως)۔ "νόσοι"، "ἀρρωστήματα" اور "εὐκατάφοροι" سب کی سب عادتیں ہیں۔

یوں سٹوئیکس نے اعتراف کیا کہ برائی میں عادت کا کردار ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اُس کے کردار کو فضیلت کے حصول میں معاون بھی ماننے پر مجبور ہوئے۔ جیسے روح بگڑ سکتی ہے، ویسے ہی یہ بھلائی کی طرف ترقی بھی کر سکتی ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ ہر انسان میں فطری طور پر فضیلت کی طرف ایک ابتدائی میلان موجود ہے: "omnibus natura fundamenta dedit semenque virtutum" (Seneca, Epist. CVIII, 8)۔ قدرت نے سب کو فضیلت کی بنیاد اور بیج دیا ہے"۔

دوسری بات یہ ہے کہ انسان اگرچہ کامل حکمت کو نہیں پا سکتا، پھر بھی اُس کے اعمال کی تقلید کر کے بتدریج حکیم سے مشابہ ہو سکتا ہے، یعنی وہ درمیانی فرائض (officia media) جنہیں سٹوئیکس "کاتھے کونٹا" (καθήκοντα) کہتے تھے۔ تاکہ اُنہیں کامل فریضے (κατόρθωμα) سے الگ رکھا جائے، جو صرف حکیم ہی ادا کر سکتا ہے۔ اِس طرح انسان فضیلت کی طرف مسلسل ترقی کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہی ہے "ارتقاء" (προκοπή) کا نظریہ۔ جیسے کہا گیا کہ "سقراط، دیوجینس اور اینٹس تھینز نے فضیلت میں بڑی ترقی کی" (Diogenes Laertius, VII, 91)۔

سیسرو لکھتا ہے: "جب دونوں ڈیکیئی (Decii) یا دونوں سِپیوس (Scipios) بہادر کہے جاتے ہیں، یا جب فابریکیوس اور ارسطیدیس کو عادل کہا جاتا ہے، تو کیا اُن سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ حکمتِ کامل کے نمونے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ نہ مارکس کیٹو اور نہ گیوس لیلیوس وہ حکیم تھے، جیسا کہ ہم حکیم کا مفہوم لیتے ہیں۔ لیکن چونکہ اُنہوں نے بار بار درمیانی فرائض انجام دیئے، اِس لیے وہ حکیموں کی مشابہت اختیار کر گئے" (de Officiis, III, IV, 14)۔

اِس ارتقاء یا ترقی میں تین درجے ہیں؛

1۔ سب سے نچلے درجے پر وہ شخص ہے، جو زیادہ تر برائیوں سے آزاد ہے، لیکن سب سے نہیں (extra multa et magna vitia sed non ultra omnia)۔

2۔ پھر وہ ہیں، جو جذبات سے آزاد ہو گئے ہیں۔ لیکن اب بھی اُن کے دوبارہ لوٹ آنے کے خطرے میں گرفتار ہیں۔

3۔ آخر میں وہ ہے، جو سب سے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچ گیا ہے۔ اب وہ دوبارہ رذائل میں گرنے کے قابل نہیں رہتا، اور کامل حکمت کے لیے بس یہی کمی ہے کہ وہ اپنی حکمت کو خود پہچانتا نہیں: (Sed hoc illis de se nondum liquet... Et scire se nesciunt" (Seneca, Epist. LXXV, 8)۔

یہ ترقی کا نظریہ بظاہر مشائی (Peripatetic) فلسفیوں کی رائے کی طرف رجوع کرتا ہے۔ کیونکہ کیا ہر وقت (καθήκοντα) کی مشق حکمت کی طرف پیش رفت نہیں ہے؟ لیکن سٹوئیکس پھر بھی اپنے اصل متضاد قول پر قائم رہے، یعنی حقیقی فضیلت اور عوامی فضیلت کے درمیان ہمیشہ ایک کھائی رہے گی۔ کیا فرق پڑتا ہے کہ کوئی ساحل کے قریب ڈوبے یا سمندر کے عین وسط میں؟ حقیقی فضیلت ایک ہی بار میں، مکمل طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ ناقابلِ تقسیم شے ہے، جسے یا تو پورے کا پورا حاصل کیا جائے یا بالکل نہ کیا جائے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ آیا لفظ "ἕξις" کے مختلف معنوں سے کوئی مشترکہ تصور اخذ کیا جا سکتا ہے۔ "ἕξις" ہمیشہ ایک کیفیت ہے، ایک قوّت، جو کمی بیشی کی حامل ہے۔ ایک علت، جو بیک وقت صُورتی (formal) اور جسمانی (corporeal) ہے، اور اپنے زیرِ اثر عناصر کو ایک خاص وحدت عطا کرتی ہے۔

لفظ "ἕξις" (عادت / کیفیت) کے بے تکلفانہ استعمال سے، خواہ یہ فطرت میں بے جان چیزوں کے اتصال (cohesion) کا سبب بننے والی قوت کو ظاہر کرے، یا علم میں وہ قوت، جو ہمارے تصورات (representations) کو ایک نظام میں جوڑ دیتی ہے اور اِسی لفظ کے استعمال سے یہ ظاہر کرنے میں کہ یہ فطری رجحانات (مثلاً "εἰ καταφοραι ἐκ πάθους" جذباتی کمزوریاں") بھی ہیں اور وہ رجحانات بھی، جو یکساں افعال کی تکرار سے حاصل ہوتے ہیں (مثلاً روح کی بیماریاں یا فضیلت میں ترقی)، یہ بات بالکل واضح ہے کہ سٹوئیکس نے اُس قوت کے درمیان ربط کو تسلیم کیا، جو فطرت میں کارفرما ہے اور اُس ارتقاء کے درمیان، جو ہماری خود بخود سرگرمی (spontaneous activity) میں ہوتا ہے اور جسے ہم عادت کہتے ہیں۔ یوں ارسطو کے اِس مقولے کو، جو اَب ایک عام فہم بات بن گیا ہے، زیادہ وسیع مفہوم دیا گیا کہ "عادت دوسری فطرت ہے"۔

اپی کیورس: عادت کا میکانیکی نظریہ:

اپی کیورس نے سکھایا کہ فضیلت علم اور عادت دونوں پر مشتمل ہے۔ لیکن اُس نے عادت کے بارے میں کوئی خاص نظریہ پیش نہیں کیا۔ عادت اُس کے نزدیک محض ایک وسیلہ، ایک عارضی آلہ معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اُس کے مطابق سٹوئیک فلسفیوں کی طرح یہ بات درست ہے کہ جب ایک بار حکمت حاصل ہو جائے، تو وہ نہ بڑھ سکتی ہے، نہ گھٹ سکتی ہے اور نہ ضائع ہو سکتی ہے۔

تاہم اگرچہ اپی کیورس نے عادت کا کوئی عمومی نظریہ وضع نہیں کیا، اُس نے تصورات (ideas) کے باہمی ربط کی وضاحت ایک میکانیکی نظریے کے ذریعے کی، جو ڈیکارٹ (Descartes) کے تصور کی یاد دلاتا ہے۔ اُس کے نزدیک روح جسمانی ہے اور نہایت باریک ذرات (atoms) پر مشتمل ہے، جو سارے جسم میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جب کوئی تاثر (impression) روح میں ایک حرکت پیدا کرتا ہے تو یہ حرکت بدلے میں اُنہی حرکات کو پیدا کرتی ہے، جو اُس سے پہلے کسی موقع پر اُس کے ساتھ وقوع پذیر ہو چکی ہوں۔ اِس طرح ایک موجودہ حسّی تاثر، ماضی کے ادراکات کی یادداشت یا بدن کی حرکات، جو اُس تاثر سے کسی نسبت میں ہوں، اُن سے مربوط ہو جاتا ہے۔

مثال کے طور پر جب ہم "برف" کا لفظ سنتے ہیں تو ہمیں سردی اور سفیدی یاد آتی ہے۔ جب ہم کھٹا پھل دیکھتے ہیں، جس کا ذائقہ ہمیں معلوم ہے تو ہمارے لعاب کے غدود کثرت سے رطوبت خارج کرتے ہیں۔ جیسا کہ لکھا ہے: "Atomi casu quodam et sine ratione concurrentes in unum et animam mantes, ut Epicuro placet, quarum una commota, omnem spiritum, id est animam, moveri simul. Unde plerumque

audita nive candorem simul et frigus homines recordari, ut quum quis edit acerba Chalcidius, in Tim.)،"quaedam, qui hoc vident, assidue exspuere incremento salivae 213)۔

نوافلاطونیوں (Neo-Platonists) کا تصوف:

نوافلاطونی فلسفہ میں عادت کو طبعی طور پر ایک معمولی حیثیت دی گئی۔ عملی فضیلت روح سے تعلق رکھتی ہے، کیونکہ روح بدن سے جُڑی ہے۔ یہ ہماری خواہشات کو قابو میں لاتی ہے، جذبات کو سکون دیتی ہے، غلط آراء سے نجات دیتی ہے، اور محسوسات کی دنیا میں حقیقی ہم آہنگی (harmony) کا ایک عکس پیش کرتی ہے۔ لیکن فضیلت کا ایک اَور کام بھی ہے، اور وہ ہے، روح کو بدن سے جدا کرنا اور انسان کو اُس حال کے لیے تیار کرنا، جسے وہ وجد یا اِکستاسی (ecstasy) کہتے ہیں، یعنی خیرِ محض (the Good) کا براہِ راست حاصل ہونا۔

ڈیکارٹ: عادت کا جسمانی و نفسیاتی نظریہ:

عادت کا میکانیکی نظریہ، جس کا پہلا خاکہ ہمیں اپی کیورس میں ملا تھا، کارتیزی (Cartesian) مکتبِ فکر میں مزید ترقی یافتہ صورت میں سامنے آیا۔ ڈیکارٹ کے نزدیک روح اور جسم دو الگ الگ جواہر (substances) ہیں۔ جسم تو محض بُعد (extension) ہے اور مادی کائنات کی طرح صرف میکانیکی قوانین کے تابع ہے۔ روح خالص فکر ہے، جس کے اپنے قوانین اور اپنی زندگی ہے۔ لیکن روح اور جسم کے ملاپ سے ایک تیسری زندگی وجود میں آتی ہے، جو دونوں سے کچھ نہ کچھ لیتی ہے۔

جسم ایک خودکار مشین ہے۔ حیوان چونکہ محض جسم ہیں، اِس لیے وہ بھی محض مشینیں ہیں، جن کی تمام حرکات اِن مشینوں کے پرزوں کی ترتیب اور چشموں (springs) کی حرکت سے سمجھائی جاسکتی ہیں۔ ہمارے بدن بھی حیوانوں کے بدن کی طرح عجیب و غریب خودکار مشینیں ہیں، جنہیں خون کے سب سے لطیف اور گرم اجزاء یعنی حیوانی روحیں (animal spirits) حرکت دیتی ہیں۔ یہ روحیں دماغ تک پہنچتی ہیں اور غدودِ صنوبریہ (pineal gland)، جو ڈیکارٹ کے نزدیک روح کا اصل مرکز ہے، کی مختلف حرکات کے مطابق تیزی سے پٹھوں میں داخل ہوتی ہیں، اور اُنہیں پھیلا کر یا سُکیڑ کر بدن کی حرکات پیدا کرتی ہیں۔

وہ خود کہتا ہے: "ہمارے تمام اعضاء روح کی کسی مدد کے بغیر محض حواس کی اشیاء اور حیوانی روحوں کے ذریعے حرکت میں لائے جاسکتے ہیں۔ ہماری وہ تمام حرکات، جن میں ارادے کی کوئی شرکت نہیں (جیسا کہ اکثر ہم سانس لیتے ہیں، چلتے ہیں،

کھاتے ہیں، یا وہ تمام اعمال کرتے ہیں، جو ہمارے اور حیوانات کے درمیان مشترک ہیں)، یہ سب صرف ہمارے اعضاء کی بناوٹ اور اُن راستوں پر منحصر ہیں، جو روحیں دل کی گرمی سے متحرک ہو کر قدرتی طور پر دماغ، اعصاب اور پٹھوں میں اختیار کرتی ہیں۔ بالکل اُسی طرح، جیسے ایک گھڑی کی حرکت اُس کے چشمے کی قوت اور اُس کے پرزوں کی ترتیب سے پیدا ہوتی ہے" (On the Passions, §16)۔

اِس جسمانی نظام کو مدِ نظر رکھتے ہوئے عادت (Habit) کی اصل کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ جب روحانی رطوبات (spirits) ایک بار دماغ کے بعض مسامات (pores) سے گزر جاتی ہیں، تو اُن کا دوبارہ اُنہی مسامات میں لوٹنا دوسروں کے مقابلے زیادہ سہولت سے ہوتا ہے (Ibid, a 42)۔

عادات ہم میں بالکل ویسے ہی بنتی ہیں، جیسے دریا اپنے بہاؤ سے راستے کو کھولا اور ہموار کر کے نئی شکل دے دیتے ہیں۔ اِس طرح کچھ عادات بالکل جسمانی (purely corporeal) ہیں، جو محض اِس بات سے پیدا ہوتی ہیں کہ ایک حرکت کی تکرار روحانی رطوبات کے گزرنے کے لیے ایک آسان راستہ بنا دیتی ہے۔ چونکہ جسم میں ہونے والا ہر عمل روح میں بازگشت پیدا کرتا ہے، اِس سے ایک حقیقی انحصار اور ماتحتی کا سرچشمہ پیدا ہوتا ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ روح اور جسم ایک دوسرے پر اثرانداز بھی ہوتے ہیں۔ جب ہم نے عادت کو جسم کے نقطۂ نظر سے دیکھا، تو اب اُسے روح کے زاویہ نظر سے بھی دیکھنا چاہیے۔ "ہمارا ارادہ" (will) اپنی اصل میں ایسا آزاد ہے کہ اُسے کبھی مجبور نہیں کیا جا سکتا (a 41)۔ کسی خاص خیال کے پیدا ہونے کے بعد بھی روح مختلف فیصلے کر سکتی ہے۔ "ہم ہمیشہ ایک ہی خیال کو ایک ہی عمل سے مربوط نہیں کرتے" (Ibid, a 136)۔ جب ہم بولنا چاہتے ہیں تو اپنی زبان اور ہونٹوں کی حرکات کے بارے میں نہیں سوچتے، بلکہ صرف اُس معنی کے بارے میں سوچتے ہیں، جو ہم پہنچانا چاہتے ہیں۔ یہ اِس لیے ہے کہ عادت کے سبب: "ہم اپنی روح کے عمل کو (جو غدود (gland) کے ذریعے زبان اور ہونٹوں کو حرکت دینے کے قابل ہے) اُن معانی کے ساتھ مربوط کرتے ہیں، جو اُن حرکات کے نتیجے میں ادا ہوتے ہیں، نہ کہ خود اُن حرکات کے ساتھ" (Ibid, a 44)۔

لٰہذا عادات روح پر جسم کے نظام کے ذریعے مسلط نہیں ہوتی۔ بلکہ روح خود اپنے منتخب کردہ عمل کو اِس جسمانی نظام کے قوانین کے مطابق ظاہر کرتی ہے۔ ہم تصور کر سکتے ہیں کہ کیا ہوتا ہے: "روح کی تمام فعلیت یہی ہے کہ محض کسی چیز کا ارادہ کرتے ہی وہ اُس چھوٹے غدود کو (جس کے ساتھ وہ قریب سے جڑی ہوئی ہے) ایسے طریقے پر حرکت دیتی ہے، جو اُس ارادہ کے مطلوبہ اثر کو پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے" (Ibid, a 36)۔

اِس قانون کے مطابق روح کے ارادے (volitions)، جو آزاد ہیں، ایسے حرکاتِ غدود اور روحانی رطوبات سے متابعت پاتے ہیں، جو اُن کے نفاذ کے لیے ضروری ہیں۔ اب ہم دیکھ چکے ہیں کہ محض طبیعی قوانین کے تحت روحانی رطوبات آسانی سے اُنہی دماغی مسامات میں داخل ہوتی ہیں، جو پہلے اُن سے کھلے ہوئے ہوں، اور وہ قدرتی طور پر اُنہی راستوں میں بہہ

جاتی ہیں، جو وہ پہلے بنا چکے ہوتے ہیں۔ اِس طرح روح اپنے ارادے سے پورے جسم میں ایسے راستے قائم کر لیتی ہے، جو اُس کے بنائے گئے ارادوں اور اُن کے نفاذ کے مطابق ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ محض طبیعی اصولوں سے یہ سمجھنا مشکل ہے کہ روح کس طرح کسی بھی غدودی حرکت کو اپنی مرضی کے مطابق کسی بھی خیال کے ساتھ مربوط کر دیتی ہے۔ مگر ڈیکارٹ (Descartes) اِسے ایک عطا شدہ امتیاز مانتا ہے: "اگرچہ ایسا لگتا ہے کہ زندگی کے آغاز ہی سے فطرت نے ہر غدودی حرکت کو ہمارے ہر ایک خیال سے مربوط کر دیا ہے، تاہم عادت کے ذریعے اُنہیں دوسرے خیالات کے ساتھ جوڑنا ممکن ہے" (a 50)، "اور روح اور جسم کے درمیان یہ تعلق ایسا ہے کہ جب ہم ایک خاص جسمانی عمل کو ایک خاص خیال کے ساتھ ایک بار جوڑ دیتے ہیں، تو آئندہ اُن میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر کبھی نہیں ہوتا" (a 136)۔

اِسی قانون کی رُو سے انسان اِس قابل ہے کہ جب اُس کے جسم میں ایسی حرکات ہوں، جو فطری طور پر خوف پیدا کریں، تو وہ اپنے اندر شجاعت (courage) کا جذبہ ابھار لے۔ یہی حال باقی تمام جذبات کا بھی ہے۔ ایسے مواقع پر جسمانی نظام متاثر نہیں ہوتا، اور عادت کا ماخذ جسمانی نہیں رہتا، بلکہ یہ بالکل روحانی خودرَو (spiritual spontaneity) کی ترقی پر مشتمل نظر آتا ہے۔

ڈیکارٹ محض روحانی زندگی میں بھی عادات کے وجود کو مانتا ہے۔ وہ شہزادی ایلزبتھ کو 15 جون 1645ء کے خط میں لکھتا ہے: "سچائی کے علم کے علاوہ عادت بھی ضروری ہے تاکہ ہم ہمیشہ درست فیصلے کرنے پر مائل رہیں۔ کیونکہ ہم ہمیشہ کسی ایک بات پر متوجہ نہیں رہ سکتے، خواہ وہ وجوہ کتنی ہی واضح اور یقینی کیوں نہ ہوں، جنہوں نے کسی وقت ہمیں کسی سچائی پر قائل کیا تھا۔ بعد میں ہم اُسی سچائی کو جھٹلا سکتے ہیں، اگر ہم نے طویل اور کثیر غور و فکر کے ذریعے اُسے اپنے ذہن پر اتنا نہ بٹھا لیا ہو کہ وہ عادت بن جائے۔ اِسی معنی میں مدرسی فلاسفہ درست تھے، جب اُنہوں نے کہا کہ فضائل دراصل عادات ہیں"۔

مالبرانش (Malebranche): فزیولوجیکل نظریہ: عادت کی میکانزم: روح کی عادات: فطری اور فوری عادات:

مالبرانش نے عادت کے میکانیکی نظریے اور اُس کے یادداشت سے تعلق کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ "دماغ کے کچھ حصوں میں (خواہ وہ جہاں بھی ہوں) ہمیشہ ایک خاص مقدار میں حیوانی رطوبات (animal spirits) موجود رہتی ہیں، جو دل کی گرمی سے پیدا ہونے والے ہیجان (commotion) میں ہوتی ہیں، اور جو کسی بھی کھلے راستے میں بہنے کے لیے پوری طرح تیار رہتی ہیں۔ ہمارے تمام اعصاب اِن رطوبات کے ذخیرے سے ملتے ہیں، اور روح کو یہ طاقت حاصل ہے کہ وہ

اِن رطوبات کی حرکت کو متعین کرے اور اِن کو اعصاب کے ذریعے جسم کے کسی بھی پٹھے (muscle) میں بھیجے۔ جب رطوبات ایک بار اِن پٹھوں میں داخل ہو جاتی ہیں تو وہ اِن کو پھلا دیتی ہیں اور اِس طرح چھوٹا کر دیتی ہیں، اور یوں وہ اُن اعضاء کو حرکت دیتی ہیں، جن سے یہ پٹھے جُڑے ہوتے ہیں"۔

لیکن ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ حیوانی رطوبات (animal spirits) ہمیشہ اپنے گزرنے کے راستے کھلے اور آزاد نہیں پاتیں۔ یہی وجہ ہے کہ (مثال کے طور پر) ہمیں اپنی انگلیوں کو اُس تیزی سے حرکت دینے میں دشواری ہوتی ہے، جو موسیقی کے آلات بجانے کے لیے درکار ہوتی ہے۔ یا اُن پٹھوں (muscles) کو حرکت دینے میں، جن سے غیر ملکی زبان کے الفاظ کی درست ادائیگی ممکن ہوتی ہے۔ مگر جب یہ روحانی رطوبات اُن راستوں سے بار بار گزرتی ہیں تو آہستہ آہستہ یہ راستے کھل جاتے ہیں اور ہموار ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ وقت گزرنے کے ساتھ اُن میں کوئی مزاحمت باقی نہیں رہتی۔ یہی آسانی، جو روحانی رطوبات کو ہمارے جسم کے اعضا میں بہنے کے دوران حاصل ہوتی ہے، عادت (habit) کی اصل حقیقت ہے (Recherche de la Vérité, کتابِ دوم، پہلا حصہ، باب پنجم)۔

اِسی کے ساتھ مالبرانش یادداشت (memory) اور عادت (habit) کے باہمی تعلق کو بھی واضح کرتا ہے: "جیسا کہ ہم نے ابھی کہا، یہ بات ظاہر ہے کہ یادداشت اور عادت کئی لحاظ سے ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں، بلکہ ایک اعتبار سے یادداشت کو بھی عادت کی ایک قسم کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جس طرح جسمانی عادات کا انحصار اُن آسان راستوں پر ہوتا ہے، جن سے روحانی رطوبات کسی مخصوص عضو تک پہنچنے کی عادی ہو جاتی ہیں، اُسی طرح یادداشت اُن نقوش (traces) پر مبنی ہے، جو اِنہی رطوبات نے دماغ میں چھوڑے ہوتے ہیں، اور جو ہمیں چیزوں کو آسانی سے یاد رکھنے کے قابل بناتے ہیں۔ پس اگر روحانی رطوبات کے اِس بہاؤ کے ساتھ کوئی ادراک (perception) وابستہ نہ ہوتا، تو یادداشت اور دیگر عادات میں کوئی فرق باقی نہ رہتا" (Ibid.)۔

لیکن اگر عادت کو صرف روح اور جسم کے باہمی تعلق کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، تو یہ مالبرانش کی نفسیات (psychology) پر ایک من مانا اور محدود پہلو ہو گا۔ درحقیقت عادات روحانی بھی ہوتی ہیں، یعنی ہماری ہستی کے اندرونی تغیرات، باطنی رجحانات، جو پائیدار (stable) اور دائمی (permanent) ہیں۔ یہاں مالبرانش لفظ "عادت" کو یونانی اصطلاح "ἕξις" (hexis) کے معنوں میں زیادہ وسیع مفہوم دیتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ عادت فطری یا پیدائشی (innate) بھی ہو سکتی ہے۔ "مثلاً ایک بچہ جب دنیا میں آتا ہے تو وہ گناہگار ہے اور خدا کے غضب کا سزاوار۔ کیونکہ خدا نظم و ترتیب (order) سے محبت کرتا ہے، اور اُس بچے کا دل منظم نہیں، بلکہ بے ترتیب ہے، اور وہ اپنے والدین سے موروثی طور پر حاصل شدہ ایک فطری، اضطراری یا غیر اختیاری محبت (purely

(involuntary love) کے باعث جسمانی چیزوں کی طرف مائل ہوتا ہے، یعنی ایسی محبت، جس میں اُس کی اپنی مرضی شامل نہیں" (De la Morale, حصہِ اوّل، باب سوم)۔

انسان کا کام یہ ہے کہ وہ اپنی پہلی فطرت (first nature) کی جگہ ایک دوسری فطرت (second nature) پیدا کرے، یعنی فطری محبت (natural love) کے افعال کے بجائے آزاد ارادہ (free will) پر مبنی محبت کے افعال اختیار کرے۔ "فطری محبت روح میں فطری محبت کی طرف ایک رجحان چھوڑتی ہے، اور انتخاب سے پیدا ہونے والی محبت اپنے جیسے عمل کی ایک عادت چھوڑتی ہے۔ جب انسان بارہا کسی خیر (good) سے محبت کرنے پر راضی ہوتا ہے، تو وہ دوبارہ اُسی محبت پر راضی ہونے کی ایک استعداد (tendency) یا سہولت (facility) حاصل کر لیتا ہے" (.Ibid)۔

لہٰذا ہمیں کبھی اِس بات سے تھکنا نہیں چاہیے کہ ہم وہی کام بار بار کریں، جو درست اور ضروری ہے۔ جیسا کہ مالبرانش نے ایک جامع اور مؤثر جملے میں کہا، جو عادت کے ماخذ اور اثرات دونوں کو سمیٹ لیتا ہے: "افعال عادات پیدا کرتے ہیں، اور عادات افعال کو جنم دیتی ہیں" (.,Ibid باب چہارم)۔ "یہ شاذ ہی ہوتا ہے کہ مضبوط عادات کسی ایک عمل سے پیدا ہوں، یا یہ کہ خود غرضی (self-love) کی پُرانی عادت صرف ایک ذہنی تحریک سے ختم ہو جائے۔ اِس کے برعکس عادات پائیدار (stable) ہوتی ہیں" (.,Ibid باب سوم)۔ "فضائل" (virtues) عموماً اعمال کے ذریعے حاصل اور مضبوط کیے جاتے ہیں" (.,Ibid باب دوم)۔ یہاں اِن الفاظ "شاذ ہی"، اور "عموماً" پر غور کرنا چاہیے۔

مالبرانش کے نزدیک روحانی عادت کوئی میکانیکی یا جبری شے نہیں، بلکہ اُسے کبھی کبھار ایک لمحے میں حاصل کیا یا کھویا بھی جا سکتا ہے۔ انسانی زندگی فطری نظام (natural order) کی مانند ترقی کے دوران تسلسل (continuity) کے قانون کی پابند نہیں۔ اُس میں ایک مافوق الفطرت عنصر (supernatural element) شامل ہے، یعنی الٰہی فضل (divine grace)، جو بعض اوقات اچانک کسی سمت میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے۔ فطری طور پر ہم صرف اعمال کے ذریعے عادات پیدا کر سکتے ہیں اور مشق (practice) سے اُنہیں مضبوط بنا سکتے ہیں (.,Ibid حصہ اوّل، باب ہشتم، فقرہ 1)، لیکن "نئے عہد نامہ کے مقدسات (sacraments of the new law) کے ذریعے ہم نجات بخش فضل (justifying grace)، یا ایک مستقل خیر خواہی (habitual charity) حاصل کرتے ہیں" (.,Ibid باب ہشتم، فقرہ 2)۔

مثال کے طور پر جب ایک پادری مغفرت (absolution) دیتا ہے، تو وہ ہمارے موجودہ نیک ارادے کو ایک مستقل حالت میں بدل دیتا ہے، یعنی ایک "ἕξις" (hexis) میں، جیسا کہ اسٹوئکس کہتے تھے۔ اِسی طرح ایک اچھی عادت بھی ایک لمحے میں ضائع ہو سکتی ہے۔ "حُبِّ خیر خواہی" (habit of charity) کی عادت گناہ کی عادت کے مقابلے میں کہیں زیادہ نازک، اور حاصل کرنے اور برقرار رکھنے میں کہیں زیادہ مشکل ہے۔ کیونکہ ایک ہی دانستہ فعل، ایک ہی اخلاقی گناہ (mortal sin) ہمیشہ اُسے تباہ کر دیتا ہے۔ اِس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہم خدا سے اُس کے فضل کی مدد کے بغیر محبت نہیں کر سکتے، اور یہ

بالکل مناسب ہے کہ ہم اپنی مرضی سے بے وفائی کا ایک عمل کر کے اُس کی مدد کے حق سے محروم ہو جائیں" (De la Morale, حصہ اوّل، باب سوم، فقرہ 17)۔

مختصر یہ کہ مالبرانش (Malebranche) نے عادت (habit) کے ایک ایسے نظریے کی بنیاد رکھی، جو صرف روح اور جسم کے اتحاد سے پیدا ہونے والی عادات سے متعلق ہے، اور یہ نظریہ سراسر میکانیکی (mechanical) ہے۔ جہاں تک روح کی عادات کا تعلق ہے، وہ اُن کے وجود کا اعتراف تو کرتا ہے، لیکن اگرچہ وہ موروثی گناہ (original sin) سے پیدا ہونے والے فطری رجحانات، اور الٰہی فضلِ مؤثر (efficacious grace) کے تحت وجود میں آنے والی تاویلات کی الٰہی توجیہ تو پیش کرتا ہے، تاہم وہ اُن عادات کی کوئی واضح توضیح نہیں کرتا، جو افعال کی تکرار (repetition of acts) سے پیدا ہوتی ہیں۔

لیبنیز (Leibnitz): مابعد الطبیعیاتی نظریہ:

عادت کا اصول (Principle of Habit) روحانی خود انگیختگی (spiritual spontaneity) کے قوانین اور فطرت میں موجود ہے۔ لیبنیز اپنے مابعد الطبیعیاتی نظام (metaphysical system) کے اصولوں سے، بالخصوص تسلسل کے قانون (law of continuity) سے، عادت کا استخراج کرتا ہے: "فطرت میں کوئی جست (چھلانگ) نہیں" (Non datur saltus in natura)۔

موناد (Monad) کے اندر ہر چیز خود موناد ہی سے نکلتی ہے۔ لیکن چونکہ ہر موناد تمام دیگر مونادوں کے ساتھ ہم آہنگ ہے، لہٰذا اُس کے اپنے افعال بھی ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ وہ ایک مسلسل سلسلہ تشکیل دیتے ہیں، جو ایک دوسرے پر انحصار کرتے اور ایک دوسرے کی توضیح کرتے ہیں۔ لہٰذا جو چیز ایک بار ہو چکی، وہ کبھی بالکل ختم نہیں ہوتی۔ اُس کا کچھ حصہ ہمیشہ موجود رہتا ہے اور موجودہ مظاہر میں کسی نہ کسی صورت میں باقی رہتا ہے۔ "حال اپنے اندر مستقبل کو لیے ہوئے ہے اور ماضی سے بوجھل ہے" (New Essays, Preface)۔

اِس معنی میں، عادت ایک کُلی مابعد الطبیعیاتی قانون ہے، یعنی جبریت (determinism)، تسلسل کا قانون، اور پیش از قیام ہم آہنگی (pre-established harmony) کا ضروری نتیجہ ہے۔ روح اپنے افعال سے بے پروا نہیں۔ بلکہ یہ افعال ہی اُس کی فطرت کا اظہار ہیں، اُس کے آئندہ وجود کو متعین کرتے، اور ہمیشہ کے لیے اُس کا حصہ بن جاتے ہیں۔

"کوئی غیر مادی وجود یا روح اپنے ماضی کے تمام ادراکات سے مکمل طور پر خالی نہیں ہو سکتی۔ اُس میں اُس کی سابقہ تمام حالتوں کے نقوش باقی رہتے ہیں، اور اُسے اُن چیزوں کی بھی ہلکی سی پیش بینی ہوتی ہے، جو آئندہ پیش آنے والی ہیں۔ تاہم یہ

احساسات عموماً بہت کمزور ہوتے ہیں، اِس قدر کہ اِن کو واضح طور پر محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ممکن ہے کہ کسی وقت یہ پھر سے واضح ہو جائیں" (New Essays, II, Ch. XXVII, §14)۔

یوں عادت دراصل ہمارے ماضی کے افعال کا تسلسل ہے، جو پوشیدہ حالت میں روح کی خود انگیختگی میں باقی رہتے ہیں اور ہمارے موجودہ رویّے میں (چاہے ہمیں اِس کا شعور ہو یا نہ ہو) متعین کرنے والے اسباب کے طور پر کام کرتے ہیں۔ جو کچھ ہو چکا ہے، وہ مکمل طور پر معدوم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ تمام چیزیں ایک دوسرے سے جڑی ہوئی اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔

"اگر روحوں کا تناسخ (transmigration of souls) حقیقت ہوتی، یعنی اگر روحیں لطیف اجسام کے ساتھ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتیں، تو ایک ہی فرد نسطور (Nestor) یا سقراط (Socrates) اور کسی موجودہ انسان میں بھی اپنا وجود جاری رکھ سکتا، اور اگر کوئی دماغ کافی گہرائی سے اُس کی باطنی ساخت میں جھانک سکے، تو وہ اُس کے اندر نسطور یا سقراط کے تمام افعال کے نقوش و آثار پڑھ سکتا" (New Essays, Preface)۔

لہٰذا میکانیکی نظریہ عادت کے مقابلے میں لیبنیز ایک ایسا نظریہ پیش کرتا ہے، جس کے مطابق عادت کا اصول ہماری روحانی خود انگیختگی کے قوانین اور ارتقاء میں پوشیدہ ہے۔ ہم اپنے اندر بہت سی چیزیں رکھتے ہیں، جن کے وجود سے ہمیں خود آگاہی نہیں۔ "یہ چھوٹے چھوٹے غیر محسوس ادراکات (small perceptions) ہماری توقع سے کہیں زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں"۔ "یہی غیر محسوس ادراکات (unconscious perceptions) فرد کی شناخت (identity) کا نشان بنتے ہیں، کیونکہ یہ اُس کی سابقہ حالتوں کے نشانات یا اثرات کو محفوظ رکھتے ہیں، اور اُن سابقہ حالتوں کو اُس کی موجودہ حالت سے جوڑتے ہیں۔ اگرچہ فرد خود اُن سے آگاہ نہیں رہتا، مگر ایک اعلیٰ ذہن اُنہیں جان سکتا ہے، اور اُنہی کے ذریعے ماضی کی یاد کسی وقت دوبارہ بیدار ہو سکتی ہے" (New Essays, Preface)۔

جدید تجربی مکتبِ فکر میں عادت کا تصور: عادت آفاقی اصولِ تبیین (Universal Principle of Explanation) کے طور پر:

اب تک فلاسفہ نے عادت کو صرف عمل کے ایک انداز کے طور پر دیکھا تھا، اور وہ بھی زیادہ تر اخلاقی زندگی سے متعلق۔ مگر جدید زمانے میں اِس کی اہمیت بے حد بڑھ گئی ہے۔ عادت کو نہ صرف عملی زندگی بلکہ نظری (speculative) زندگی کا آفاقی قانون مانا گیا ہے۔ یہ ساری فطرت (nature) کے مرکزی مظہر کے طور پر سامنے آئی، اور انسانی ذہن میں موجود ظاہری فطری (apparently innate) عناصر کی وضاحت کے لیے استعمال ہونے لگی۔ یوں عادت کے ذریعے پیشین (a priori) کو پسین (a posteriori) میں، اور عقلی (rational) کو تجربی (empirical) عناصر میں منحل کر دیا گیا۔

یہ حقیقت زیادہ معروف نہیں کہ اِس تبیینی نظریے (explanatory theory) کا آغاز مالبرانش ہی سے ہوا تھا۔ اُس نے نہ صرف ارتباطِ تصورات (association of ideas) کی اہمیت کو پہچانا، بلکہ اِس کے ذریعے بظاہر فطری تصورات (primary intuitions) کی بھی توضیح کی۔ بلکہ اُس نے یہاں تک کہا کہ انسان کا کائنات کے بارے میں تصور بھی دراصل عادت اور تصورات کی رفاقت سے پیدا ہونے والا ایک وہم (illusion) ہے۔

مالبرانش (Malebranche) کے مطابق کائنات میں حقیقی طور پر فاعل صرف خدا ہے۔ کوئی بھی حرکت (movement) خدا کے سوا کسی اَور کے سبب سے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ ہر حرکت صرف کسی دوسری حرکت کے موقع پر خدا کی فعّالیت (occasionalism) سے وجود میں آتی ہے۔

ہم اپنی فطری عادت کے مطابق تعلیل (causality) کو مادی اشیاء سے منسوب کرتے ہیں۔ مثلاً ہم سمجھتے ہیں کہ ایک گیند دوسری گیند کو واقعی طور پر دھکیلتی ہے، جب وہ اُس سے ٹکراتی ہے۔ حالانکہ در حقیقت ایسا نہیں۔ وہاں صرف تتابع (succession) ہوتا ہے۔ "ہم یہ گمان کرتے ہیں کہ کوئی چیز کسی اثر کی علت ہے، صرف اِس لیے کہ ایک ہمیشہ دوسری کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے"۔

یہ نظریہ تعلیل کو محض مستقل تتابع (invariable succession) تک محدود کر دیتا ہے، اور تعلیل کے اصول کو، جب مظاہر پر منطبق کیا جائے، ایک ذہنی فریب (subjective illusion) قرار دیتا ہے، جو تکرار (repetition) سے مزید مضبوط ہو جاتا ہے۔ یہی خیال بعد کے تمام نظریات میں کسی نہ کسی صورت میں دہرایا گیا۔

لاک (Locke): عادت ہمارے عملی اصولوں کی ظاہری فطریت کو واضح کرتی ہے:

جب تجربیت (empiricism) نے خود اپنی ماہیت کو پوری طرح پہچانا، تو یہ فطری بات تھی کہ اُس نے عادت (habit) کو زیادہ نمایاں حیثیت دی۔ کیونکہ اگر سابق الوجود (a priori) عناصر کی نفی کر دی جائے، اور سب کچھ تجربے (experience) سے اخذ کیا جائے، تو بالآخر فطرت خود ایک "بنیادی عادت" (a primary custom) بن جاتی ہے، جیسا کہ پاسکل (Pascal) نے کہا تھا۔

البتہ لاک چونکہ ذہن کی ایک مخصوص فعالیت (activity) کا قائل تھا، اِس لیے وہ اِتنی انتہا تک نہیں گیا۔ پھر بھی خاص طور پر جوہریت (substance) اور تصورات کی رفاقت (association of ideas) جیسے نظریات میں وہ عملی زندگی کے اصولوں کی ظاہری فطریت (innateness) کو عادت کے ذریعے سمجھاتا ہے۔ "اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جو عقائد صرف

کسی دایہ یا بڑھیا کی خرافات سے پیدا ہوئے ہوں، وقت کے ساتھ، اور ہمسایوں کے اتفاقِ رائے سے، مذہب یا اخلاق کے بنیادی اصول بن جاتے ہیں" (On Human Understanding, Bk. I, Ch. II, §22)۔

یہاں تربیت و تعلیم (education) کو بنیادی کردار حاصل ہے۔ "جب ایسے تعلیم یافتہ لوگ بڑے ہو جاتے ہیں اور اپنے ذہن پر غور کرتے ہیں، تو اُنہیں اُن عقائد سے زیادہ قدیم کوئی اَور چیز نظر نہیں آتی، جو بچپن میں اُن کے ذہنوں میں بٹھائے گئے تھے۔ اِس سے پہلے کہ اُن کی یادداشت کسی چیز کا اندراج کرتی۔ چنانچہ وہ بلا جھجک نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ اصول خدا یا فطرت کی طرف سے اُن کے ذہن میں ثبت کیے گئے ہیں، نہ کہ کسی انسان نے اُنہیں سکھائے ہیں" (Ibid. §23)۔

یوں ہمیں اپنے اخلاقی و مذہبی اصول فطری یا پیدائشی معلوم ہوتے ہیں، صرف اِس لیے کہ ہمیں یاد نہیں رہتا کہ یہ تصورات کب اور کیسے بنے۔ اصل میں سب کچھ دو باتوں سے واضح ہو جاتا ہے: (1) عادت سے، اور (2) اِس بُھول سے کہ ہم نے یہ عادت کب اختیار کی۔ "اور عادت (custom)، جو فطرت سے زیادہ طاقتور قوت ہے، شاذ و نادر ہی ناکام ہوتی ہے، اُن چیزوں کو الوہی بنا دینے میں، جن کے سامنے اُس نے ہمارے ذہنوں کو جھکنا سکھا دیا ہو" (Ibid. §25)۔

برکلے (Berkeley): ہمارے تمام تصورات کے باہمی ربط کی بنیاد عادت ہے: مثالی تجربیت (idealistic empiricism):

اگر ہم مادی اشیاء (extended matter) کے حقیقی وجود کو ختم کر دیں، اور مالبرانش کے "مشاہدہِ الٰہی" (Vision in God) کے بجائے خدا کے ذہن کی براہِ راست تاثیر (immediate action) کو انسانی ذہن پر قائم کر دیں، تو ہمیں برکلے کا نظریہ تصوریت (idealism) حاصل ہوتا ہے۔

اُس کے نزدیک ہر چیز محض تصورات (ideas) اور اُن کے باہمی روابط (relations between ideas) پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ روابط ضروری (necessary) نہیں، کیونکہ یہ اشیاء کی فطرت یا اُن کے باہمی تعامل سے نہیں نکلتے۔ اگر کہیں تعلیل (causality) پائی جائے، تو لازماً حقیقت (reality) ہونی چاہیے، اور برکلے کے نزدیک حقیقی وجود صرف ارواح (spirits) کا ہے۔

اِس لیے برکلے کا فلسفہ خارجی دنیا سے تمام علت و معلول کے تعلقات کو ختم کر دیتا ہے، اور صرف "ہم عصریت (co-existence) یا مستقل تتابع (constant succession) کو تسلیم کرتا ہے، یعنی صرف تصورات کے درمیان تعلق کو۔ فطرت کے قوانین (laws of nature) صرف وہ قواعد ہیں، جن کے مطابق خدا ہمارے اندر تصورات کو بیدار کرتا ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ اِنہی قوانین کا مشاہدہ ہمیں اِس حقیقت کے انکار تک لے آتا ہے۔

"جب ہم محسوسات کے کچھ تصورات کو دیکھتے ہیں کہ وہ ہمیشہ دوسرے تصورات کے بعد آتے ہیں، اور جانتے ہیں کہ یہ ہمارا اپنا عمل نہیں، تو ہم فوراً اُن تصورات کو خود طاقت اور عمل کے حامل سمجھ لیتے ہیں، اور ایک کو دوسرے کا سبب ٹھہراتے ہیں۔ حالانکہ اِس سے زیادہ بے معنی اور غیر معقول بات کوئی نہیں ہو سکتی" (Principles of Human Knowledge, §32)۔

تصورات کے درمیان یہ مستقل روابط خود تصورات سے اخذ نہیں کیے جاسکتے، بلکہ یہ صرف خدا کی حکمت اور ارادے کا اظہار ہیں۔ مادی دنیا کی تبدیلیاں گویا ایک ایسی زبان تشکیل دیتی ہیں، جو اعلیٰ ذہن (divine mind) کے ارادوں (volitions) کو بیان کرتی ہے۔ لہٰذا ہم تجربے (experience) ہی سے سیکھ سکتے ہیں کہ کن تصورات کے درمیان مستقل ربط (constant relation) ہے۔

"اب وہ مقررہ قوانین اور طریقے، جن کے تحت وہ ذہن، جس پر ہم انحصار کرتے ہیں، ہمارے اندر محسوسات کے تصورات کو بیدار کرتا ہے، اُنہیں ہم قوانینِ فطرت (laws of nature) کہتے ہیں" (Ibid. §30)۔ "اور ہم یہ قوانین تجربے سے سیکھتے ہیں، جو ہمیں بتاتا ہے کہ فلاں فلاں تصورات (ideas) عام حالات میں ہمیشہ فلاں فلاں دوسرے تصورات کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں"۔ یہ ہمیں ایک قسم کی پیش بینی (foresight) عطا کرتا ہے، جس کے ذریعہ ہم اپنی زندگی کے مفاد کے لیے اپنے اعمال کو منظم کر سکتے ہیں۔ اِس کے بغیر ہم ہمیشہ غیر یقینی (uncertainty) میں رہتے، اور ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ایسا کیا عمل کریں، جو ہمیں ذراسی خوشی دے سکے یا تھوڑا سا درد دُور کر سکے کہ خوراک جسم کو غذا دیتی ہے، نیند تازگی بخشتی ہے، اور آگ ہمیں گرم کرتی ہے؛ کہ بیج بونے کا موسم فصل کے موسم سے متعلق ہے، اور عمومی طور پر یہ کہ مخصوص مقاصد حاصل کرنے کے لیے مخصوص ذرائع کارگر ثابت ہوتے ہیں۔

یہ سب ہم کسی ضروری ربط (necessary connection) کو دریافت کر کے نہیں جانتے، بلکہ صرف فطرت کے طے شدہ قوانین (settled laws of nature) کے مشاہدے سے جانتے ہیں۔ اگر یہ قوانین نہ ہوتے، تو ہم ہر وقت غیر یقینی اور الجھن میں مبتلا رہتے، اور ایک بالغ آدمی بھی زندگی کے معاملات میں اُتنا ہی بے بس ہوتا، جتنا کہ ایک نوزائیدہ بچہ (Principles of Human Knowledge, §31)۔

عادت بصیرت اور پیش بینی کا سرچشمہ ہے۔ "میں یہ نہیں کہوں گا کہ اندازے سے، بلکہ ہم اپنے ذہن میں تصورات کے سلسلے اور تتابع کے تجربے سے اکثر یقینی اور مضبوط بنیاد رکھنے والی پیش گوئیاں (sure and well-grounded predictions) کر سکتے ہیں کہ آئندہ ہم کن تصورات سے متاثر ہوں گے، اور درست فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اگر ہم موجودہ حالات سے بالکل مختلف حالات میں ہوتے تو ہمیں کیا کچھ نظر آتا" (Ibid. §59)۔

پس برکلے کے مطابق ہمارے تصورات کے مابین کوئی ربط سوائے ہم زمانیت (co-existence) اور مسلسل تابع (constant succession) کے نہیں، اور یہ ربط ہم صرف تجربے سے دریافت کرتے ہیں۔ جب یہ ربط عادتوں میں راسخ ہو جاتا ہے، تو یہی انسانی زندگی کے ضابطہ ساز اصول (regulative principles) بن جاتے ہیں۔

ڈیوڈ ہیوم (David Hume): عادت ذہن کے تمام قوانین کی بنیاد ہے: ریاضی ایک استثناء ہے:

ہیوم کا نظام پچھلے تمام نظریات کی عمومیت (generalization) ہے۔ اُس کے نزدیک عادت (habit) ذہن کا آفاقی قانون (universal law of mind) ہے۔ نہ صرف خارجی ادراک (external perception) بلکہ ہمارے تمام تجربات اور استدلالات (inferences) اِسی قانون سے واضح ہوتے ہیں۔ یوں تجربیت (empiricism) رفتہ رفتہ ارتباطِ تصورات (associationism) بن جاتی ہے۔

ہیوم کی بحث میں ہم دوبارہ وہی نکات پاتے ہیں، جو اُس نے عقل (reason) اور ادراک (perception) کے نظریات میں بیان کیے تھے۔ جب بھی ہم دو اشیاء یا دو واقعات کو ہمیشہ ایک ساتھ ظاہر ہوتا دیکھتے ہیں، تو ہم ایک سے دوسرے کا نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں۔ حالانکہ تمام تجربے کے باوجود ہم نے کبھی اُس پوشیدہ قوت (secret power) کا ادراک نہیں کیا، جس کے ذریعے ایک چیز دوسری کو پیدا کرتی ہے۔ یہ استدلال بھی ہم کسی عقلی طریقے (reasoning process) سے نہیں کرتے۔ پھر آخر ایسا کیوں ہوتا ہے کہ ہم ناگزیر طور پر ایسے نتیجے تک پہنچتے ہیں؟

ہیوم کے مطابق اِس کی وجہ صرف ایک ہے: "یہ اصول ہے، عادت" (custom or habit)"۔ "جب کسی خاص عمل یا عملیہ کی تکرار اُس عمل کو دوبارہ انجام دینے کا رجحان پیدا کرتی ہے (بغیر کسی استدلال یا عقلی دباؤ کے)، تو ہم ہمیشہ کہتے ہیں کہ یہ رجحان عادت کا نتیجہ ہے۔ اِن الفاظ کے استعمال سے ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ہم نے اِس رجحان کی آخری وجہ معلوم کر لی ہے، بلکہ ہم صرف انسانی فطرت کے ایک ایسے اصول کی نشاندہی کرتے ہیں، جو عالمگیر طور پر تسلیم شدہ ہے، اور جس کے اثرات سب جانتے ہیں۔ شاید ہم اپنی تحقیق کو اِس سے آگے نہیں بڑھا سکتے، اور نہ ہی اِس علت کی علت بیان کر سکتے ہیں۔ ہمیں اِسی پر اکتفا کرنا ہو گا کہ یہ وہ آخری اصول ہے، جس کے ذریعے ہم تجربے سے حاصل ہونے والے تمام نتائج کی توجیہ کر سکتے ہیں" (Enquiry Concerning Human Understanding, Sect. V, Pt. 1)۔

ہیوم کے نزدیک کوئی دوسرا راستہ نہیں، جس سے ہم یہ سمجھ سکیں کہ عمومی قانون (general law) قائم کرنے کے لیے ایک تجربہ کافی نہیں، بلکہ کئی تجربات درکار ہیں۔ "عادت ہی دراصل انسانی زندگی کی حقیقی رہنما (real guide) ہے۔ یہی وہ اصول ہے، جو ہمارے تجربے کو مفید بناتا ہے، اور ہمیں یہ توقع کرنے کے قابل کرتا ہے کہ آئندہ بھی واقعات کا سلسلہ اِسی

طرح چلے گا، جیسے ماضی میں چلا ہے۔ عادت کے اثر کے بغیر ہم کسی بھی امر واقعی (matter of fact) کے بارے میں اُس سے زیادہ نہیں جان سکتے، جو اُس وقت ہماری یادداشت یا حواس کے سامنے ہو۔ ہم کبھی نہیں سیکھ سکتے کہ ذرائع (means) کو مقاصد (ends) کے ساتھ کیسے ملایا جائے، یا اپنے فطری قویٰ کو کسی نتیجہ خیز عمل میں کیسے استعمال کیا جائے" (.Ibid)۔

عادت اور تجربے کے مابین فرق پر اعتراض کے جواب میں ہیوم کہتا ہے: "اگر ہم اُن دلائل کا جائزہ لیں، جو سائنسوں میں صرف عقل و غور و فکر کے نتائج سمجھے جاتے ہیں، تو آخر میں وہ سب بھی کسی نہ کسی عمومی اصول یا نتیجے پر منتج ہوتے ہیں، جس کی بنیاد ہم سوائے مشاہدے اور تجربے کے کسی اَور چیز پر نہیں رکھ سکتے" (Ibid., note)۔

مختصر یہ کہ ہیوم کے نزدیک عادت ہی تمام "حقائق پر ایمان" (belief in matters of fact) کی بنیاد ہے۔ "جب ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ دو طرح کی اشیاء (جیسا کہ شعلہ اور حرارت، برف اور سردی) ہمیشہ ساتھ پائی جاتی ہیں، تو اگر دوبارہ شعلہ یا برف نظر آئے تو ذہن عادت کے زیرِ اثر فوراً حرارت یا سردی کی توقع کرتا ہے، اور یقین کر لیتا ہے کہ وہ کیفیت در حقیقت موجود ہے اور ظاہر ہو گی۔ یہ ذہن کا ایسا عمل ہے، جو اُتنا ہی لازمی اور فطری ہے، جتنا محبت کا جذبہ کسی احسان پر یا نفرت کسی نقصان پر۔ یہ تمام اعمال فطری جبلّتوں (natural instincts) کی ایک قسم ہیں، جنہیں نہ تو استدلال پیدا کر سکتا ہے، نہ ہی اِن سے باز رکھ سکتا ہے" (.Ibid)۔

یوں ہیوم کے مطابق یہ وِجدان (intuition) یا استدلال (reasoning) کے ذریعہ نہیں کہ ہم ماضی سے مستقبل کا علم حاصل کر سکتے ہیں، یا جو کچھ ہو چکا ہے، اُس سے یہ جان سکتے ہیں کہ آگے کیا ہو گا۔ ایسا استدلال محض عادت (habit) کا نتیجہ ہے۔ جہاں تک اِس امر کا تعلق ہے کہ عادت سے ایک ناقابلِ مزاحمت یقین پیدا ہوتا ہے، تو یہ دراصل ایک فطری جبلّت (natural instinct) ہے، جس کی تشریح کی کوشش بے سود ہے۔

تاہم ہیوم نے ریاضیات (Mathematics) کے معاملے میں ایک خاص نوعیت کی قطعیت (certainty) کو تسلیم کیا۔ وہ لکھتا ہے: "عقل جس دائرے (circle) پر غور کرتی ہے، اُس سے، جو نتائج اخذ کرتی ہے، وہی نتائج وہ تمام دائرہ جاتِ کائنات کے مطالعے سے بھی اخذ کرے گی"۔ یہ استثنا بعد میں ایک زیادہ منطقی تجربیت (logical empiricism) نے ختم کر دیا، جس نے ریاضی کو بھی استقرائی علوم (inductive sciences) میں شامل کیا اور یقین کے لیے صرف ایک ہی اصول کو مانا، یعنی عادت (habit)۔

کونڈیلک (Condillac): عادت، جبلّت اور عقل:

کونڈیلک کی نفسیاتی بصیرت نے اِس تجرباتی نظریے میں کچھ نئے عناصر شامل کیے۔ عادت اور عقل کے باہمی تعلق کے بارے میں اُس کے خیالات ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) سے مشابہ ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ کونڈیلک نے وراثت (heredity) کے عنصر کو شامل نہیں کیا۔ وہ سب کچھ فرد کے ذاتی تجربے سے واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جبکہ آج کے ارتقائی مفکرین نسل در نسل تجربے سے کرتے ہیں۔ پھر بھی کونڈیلک کو اِس امر کا کریڈٹ دیا جانا چاہیے کہ اُس نے وہ راہ متعین کی، جس پر بعد کے فلسفی آگے بڑھے، اگرچہ وہ اِس سے کہیں آگے نکل گئے، مگر سمت وہی رہی۔

انسان کے اعمال اُس کی ضروریات سے مشروط ہوتے ہیں۔ ایک ہی ضرورت بار بار ایک ہی عمل کو جنم دیتی ہے، اور یوں عادت پیدا ہوتی ہے۔ انسانی اور حیوانی سرگرمی میں کوئی بنیادی فرق نہیں۔ جانور بھی ابتدا میں غور و فکر سے عمل کرتے ہیں۔ لیکن: "چونکہ اُن کی ضروریات بہت کم ہیں، اِس لیے جلد ہی وہ اِس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ غور و فکر اُن کے لیے کچھ نیا نہیں چھوڑتا۔ وہ روزانہ یکساں اعمال دہراتے ہیں۔ چنانچہ آخرکار اُن کے پاس صرف عادات باقی رہتی ہیں۔ یوں اُن کی زندگی محض جبلّت (instinct) تک محدود ہو جاتی ہے، اور جبلّت دراصل وہ عادت ہے، جس میں غور و فکر کا عنصر ختم ہو چکا ہو" (Traité des Animaux, Ch. V)۔

اِسی لیے جبلّت ایک نوع کے تمام افراد میں یکساں ہوتی ہے: "چونکہ ایک ہی نوع کے تمام افراد یکساں اصول کے تحت حرکت کرتے ہیں، یکساں مقاصد رکھتے ہیں اور یکساں ذرائع استعمال کرتے ہیں، اِس لیے وہ لازماً یکساں عادات اپناتے ہیں، یکساں کام کرتے ہیں اور اُنہیں یکساں طریقے سے انجام دیتے ہیں" (Ibid. III)۔ یعنی جانوروں میں عادت، ہی اُن کی جبلّت ہے۔

انسان میں عادت کی خصوصیت:

انسان میں عادت کی خصوصیت دو پہلو رکھتی ہے:

1۔ انسان کی ضروریات زیادہ ہیں، اِس لیے اُس کی عادات بھی زیادہ ہیں۔

2۔ چونکہ ایک عادت دوسری کی قدر پر قائم ہوتی ہے، اِس لیے وہ زیادہ تغیر پذیر اور کم محدود ہوتی ہیں۔

پھر کونڈیلک بڑی ذہانت سے کہتا ہے کہ انسان ایک دوسرے کی نقل کرتے ہیں، اور یہی انفرادی فرق کا سبب ہے: "انسان آخرکار ایک دوسرے سے اِتنے مختلف صرف اِس لیے ہوتے ہیں کہ وہ ابتدا میں ایک دوسرے کی نقل کرتے ہیں اور پھر عمر بھر ایسا ہی کرتے رہتے ہیں" (Ibid.)۔ اِس نقل (imitation) کے نتیجے میں ضروریات، افکار، ذرائع اور مقاصد میں اضافہ ہوتا ہے۔ چونکہ ہماری عادات حالات کی وسعت کے مقابلے میں کم ہیں، اِس لیے عقل ہماری مدد کو آتی ہے۔ یہی نظریہ

اسپنسر نے بھی اپنایا۔ اُس کے مطابق جبلّت اور عقل میں کوئی مطلق فرق نہیں۔ عقل وہاں ظاہر ہوتی ہے، جہاں اعمال خودکار یقین کے ساتھ انجام نہیں دیئے جاسکتے۔ یا جہاں حالات بہت پیچیدہ اور کم تکراری ہوں۔ اِس لیے کوئی خودکار عادت وجود نہیں پاسکتی۔

کونڈیلک کے الفاظ میں: "ہماری عادات پر جو کچھ غور و فکر ہم رکھتے ہیں، وہی ہماری عقل ہے"۔ لہٰذا انسان میں دو "انائیں" (selves) ہیں: پہلی عادت کی انا (habitual ego)، جو حیوانی افعال کو منظم کرتی ہے۔ دوسری غور و فکر کی انا (reflective ego)، جو اختراع (invention) اور مہارت (skill) سے پہچانی جاتی ہے۔

معرفت کے اصول اور عادت کا تعلق:

کونڈیلک اِس تعلق پر ہیوم جتنا واضح نہیں۔ وہ کہتا ہے: "چونکہ ہمارے اندر عادت موجود ہے، اِس لیے ہمارے اندر جبلّت بھی ہے، بلکہ ہماری جبلّت حیوانات سے زیادہ وسیع ہے۔ کیونکہ یہ عملی ہی نہیں، بلکہ نظری بھی ہے۔ نظری جبلّت دراصل ایک ایسے طرزِ عمل کا نتیجہ ہے، جو مانوس (familiar) ہو چکی ہو"۔ مثلاً جو شخص کوئی زبان بولتا ہے، وہ دراصل ایک طریقۂ فکر کا حامل ہے۔

"ہم اپنے اساتذہ کے فیصلوں کو دہراتے دہراتے اور خود اپنی معلومات پر غور کرتے کرتے اِس قدر عادی ہو جاتے ہیں کہ اشیاء کے درمیان ربط کو فوراً پہچان لیتے ہیں، یہاں تک کہ بعض اوقات ہم دلیل کو سمجھے بغیر ہی سچائی کو پا لیتے ہیں۔ گویا ہم سچائی کو جبلّت کے ذریعے دریافت کرتے ہیں"۔

یہاں کونڈیلک ایک حاصل شدہ صلاحیت (acquired aptitude) کی بات کرتا ہے، نہ کہ علم کے اصولوں کو براہِ راست عادت سے پیدا مانتا ہے۔

ذوق و حسن کا قضیہ:

ذوق (taste) کے بارے میں وہ زیادہ واضح ہے: "خوبصورتی کے بارے میں جس جبلّت سے ہم فیصلہ کرتے ہیں، وہ دراصل اُن فیصلوں کا نتیجہ ہے، جو بار بار دہرائے گئے اور مانوس ہو گئے، یہاں تک کہ وہ احساس یا ذوق میں بدل گئے۔ پس کسی شے کی خوبصورتی کو محسوس کرنا، دراصل اُس کا دوسری اشیاء سے تقابل کرتے ہوئے فیصلہ کرنا تھا" (Ibid. Ch. V)۔ یوں انسانوں کے ذوق اُن عادات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، جو اُن پر حالات نے مسلط کی ہیں۔ حسن کا احساس یا ذوق ایک نہایت سست رفتاری سے وجود میں آنے والے فیصلوں کے تسلسل سے پیدا ہوتا ہے۔

تھامس ریڈ (Thomas Reid): ہیوم کے نظریے کے خلاف ردِّ عمل: عادت بطورِ میکانی اصولِ عمل:

دیگر تمام موضوعات کی طرح اِس موضوع پر بھی ریڈ نے ہیوم کے نظریہ تشکیک (skepticism) کے خلاف ردِّ عمل پیدا کرنے کی کوشش کی۔ وہ فہمِ عامہ (common-sense) کے نقطۂ نظر کی طرف لوٹتا ہے، اور عادت (habit) کو ہماری فعّال قوتوں (active faculties) کے تعلق سے دیکھتا ہے۔ لیکن ہیوم کے برعکس، جو عادت کو یقین (certainty) اور ایمان (belief) کا ماخذ سمجھتا تھا، ریڈ اِسے محض ایک میکانی اصول (mechanical principle of action) قرار دیتا ہے، نہ کہ یقین کا منبع۔

"عادت جبلّت (instinct) سے اپنی ماہیت میں مختلف نہیں، صرف اپنی پیدائش (origin) میں مختلف ہے۔ جبلّت فطری (natural) ہے، جبکہ عادت اکتسابی (acquired) ہے۔ دونوں بغیر ارادہ یا نیّت کے عمل کرتی ہیں، بغیر سوچ کے۔ لہٰذا اُنہیں میکانی اصول کہا جا سکتا ہے" (On the Active Powers, III, Part I, Ch. III)۔

یہاں ہم ریڈ کے توصیفی طریقۂ کار (descriptive method) کو پہچانتے ہیں، جو مشابہتوں کے بجائے امتیازات پر زور دیتا ہے۔ ریڈ نے کبھی یہ کوشش نہیں کی کہ جبلّت اور عادت کو کسی ایسے وسیع تر اصول میں ضم کرے، جو دونوں کے ظاہری تضاد کو واضح کر دے۔ وہ عادت کی اُس عام تعریف، جو دی جاتی ہے کہ "کسی کام کو بار بار کرنے سے حاصل ہونے والی سہولت یا مہارت (facility of doing a thing acquired by frequent repetition) پر تنقید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ تعریف صرف فنون (arts) کی عادات کے لیے مناسب ہے۔

"لیکن وہ عادات، جو اصولِ عمل (principles of action) کہلانے کی مستحق ہیں، صرف سہولت نہیں دیتیں، بلکہ عمل کی جانب میلان (inclination) یا تحریک (impulse) بھی پیدا کرتی ہیں۔ میری رائے میں یہ ہماری فطرت کا حصہ ہے کہ جو کچھ ہم کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں، ہم نہ صرف اُس میں سہولت پاتے ہیں، بلکہ ویسے ہی مواقع پر اُسے دہرانے کی طرف میلان بھی رکھتے ہیں۔ اِس کے برعکس اِسے روکنے کے لیے ایک خاص ارادہ اور کوشش درکار ہوتی ہے، مگر اِسے کرنے کے لیے اکثر کسی ارادے کی ضرورت نہیں رہتی۔ ہم عادت کے ساتھ یوں بہہ جاتے ہیں، جیسے تیراکی میں دھارے کے ساتھ، اگر مزاحمت نہ کریں" (Ibid.)۔

ریڈ ارسطو کے اِس مشاہدے کو دہراتا ہے کہ عادت نہ تو غیر جاندار دنیا (inorganic world) میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی انسان کی بنائی ہوئی چیزوں میں۔ "ایک گھڑی یا پہیہ گاڑی یا ہل، چلنے کی عادت سے بہتر نہیں چلنے لگتی، نہ ہی زمین بار بار فصل اُگانے سے زیادہ زرخیز ہو جاتی ہے"۔

یہاں ریڈ کے نزدیک عادت محض کسی عمل کی تکرار (repetition) ہے۔ تاہم وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ پودوں کی موافقت پذیری (acclimatization of plants) سے ظاہر ہوتا ہے کہ عادت نباتاتی زندگی میں نمودار ہوتی ہے۔ جانوروں میں یہ زیادہ پیچیدہ صورت اختیار کرتی ہے، اور انسانی زندگی میں اِس کا کردار نہایت نمایاں ہے۔

انسان میں عادتوں کے علاوہ اکتسابی خواہشات (acquired appetites) بھی پیدا ہو جاتی ہیں "بعض عادات صرف کسی کام کو انجام دینے کی سہولت پیدا کرتی ہیں، بغیر کسی رغبت کے۔ فنونِ لطیفہ کی تمام مہارتیں اِسی نوع کی عادات ہیں، مگر اُنہیں اصولِ عمل نہیں کہا جاسکتا۔ دوسری قسم کی عادات وہ ہیں، جو بغیر سوچے سمجھے عمل کرنے کا میلان پیدا کرتی ہیں، اُنہیں ہم پہلے ہی میکانی اصولِ عمل کے تحت شمار کر چکے ہیں۔

تیسری قسم کی عادات وہ ہیں، جو کسی خاص شے کی خواہش (desire) اور اُسے حاصل کرنے تک کی بے چینی (uneasy sensation) پیدا کرتی ہیں۔ یہی آخری نوع میں اکتسابی خواہشات (acquired appetites) شامل ہیں" (On the Active Powers, III, Part II, Ch. I)۔

یہ ذی شعور مشاہدات بعد میں فرانسیسی ماہرِ نفسیات مین ڈی بیران (Maine de Biran) نے زیادہ سادہ قوانین میں منقلب کر کے واضح کیے۔

ریڈ نہایت ذہانت سے عادت کے فوائد بھی بیان کرتا ہے۔ "جیسے بچہ جبلّت کے بغیر بلوغت کو نہیں پہنچ سکتا، ویسے ہی انسان عادت کے بغیر تمام عمر طفولیت میں رہتا"۔ وہ زبان کی مثال دیتا ہے: "اگر بولنے کا فن عام نہ ہوتا تو یہ ہمیں اُتنا ہی حیران کن معلوم ہوتا، جتنا یہ کہ کوئی شخص آنکھوں پر پٹی باندھ کر ہزاروں دہکتے ہوئے کوئلوں کے درمیان ناچ لے اور نہ جلے"۔

لیکن جب عادت کے ماخذ (origin) کا سوال آتا ہے، تو ریڈ حسبِ معمول خاموشی اختیار کرتا ہے: "ہم اِس جبلّت اور عادت کی کوئی علت (cause) بیان نہیں کرسکتے، سوائے اِس کے کہ یہ اُس قادرِ مطلق کی مشیّت ہے، جس نے ہمیں بنایا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ کسی عمل کو بار بار دہرانے سے اُس عمل کی سہولت یا رغبت کیوں پیدا ہو جاتی ہے"۔

ڈُوگالڈ سٹیوارٹ (Dugald Stewart): عادت بطورِ ارتباطِ تصورات وارادت (Association of Ideas and Volitions): ہملٹن (Hamilton) کا لیبنیز (Leibnitz) کے نظریے کی طرف رجوع:

عادت کے مسئلے پر ڈُوگالڈ سٹیوارٹ اپنے استاد ریڈ سے جدا ہو جاتا ہے۔ ریڈ کے نزدیک عادت ایک میکانی اصولِ عمل ہے، جو ارادے (will) اور عقل (intelligence) سے آزاد، اور جبلّت کی نوع سے ہے۔ جبکہ سٹیوارٹ کے نزدیک عادت باشعور اور ارادی عمل (conscious and voluntary action) سے مختلف نہیں۔ وہ اِس کی توجیہ خیالات اور ارادت کے بار بار جُڑنے اور تکرار سے پیدا ہونے والی سرعت (rapidity) کے ذریعہ کرتا ہے۔

یعنی جب خیالات اور ارادے بار بار ایک دوسرے کے پیچھے آئیں، تو اُن کے درمیان ایک مضبوط ربط قائم ہو جاتا ہے، جو عادت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ مثلاً جب ہم پیانو بجانا سیکھتے ہیں، تو انگلیوں کی ہر حرکت سے پہلے ایک باشعور ارادی عمل ہوتا ہے۔ لیکن بار بار دہرانے کے بعد ہم وہ حرکات اِتنی تیزی سے اور خود بخود کرنے لگتے ہیں کہ بعد میں یہ کہنا ممکن نہیں رہتا کہ آیا ہم ہر حرکت سے قبل اپنے ارادے سے آگاہ بھی تھے یا نہیں۔

سٹیوارٹ کے نزدیک اِس کا مطلب یہ نہیں کہ عادت اپنی فطرت میں ارادے سے مختلف ہے، بلکہ یہ کہ ایک ماہر فنکار کے شعور میں ارادے اِتنی رفتار سے ایک دوسرے کے پیچھے گزرتے ہیں کہ اُن کی کوئی یادداشت میں چھاپ باقی نہیں رہتی، اور یوں وہ یاد نہیں رکھ سکتا کہ اُس نے ہر حرکت میں ارادہ کیا بھی تھا یا نہیں۔

ہملٹن: ریڈ اور ڈُوگالڈ سٹیوارٹ سے اختلاف: لیبنیز کا غیر شعوری تغیّرات کا نظریہ:

ہملٹن، ریڈ اور ڈُوگالڈ سٹیوارٹ دونوں سے اختلاف رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب ہم بلند آواز میں پڑھتے (reading aloud) یا مطالعہ کرتے ہیں اور اگر موضوع ہماری دلچسپی کا نہیں ہوتا، تو ہم بیک وقت کسی بالکل مختلف اور سنجیدہ خیال میں غرق ہو سکتے ہیں۔ یہ اُس وقت ممکن نہ ہوتا اگر ہمیں ہر جزوی حرکت یا تبدیلی کا الگ الگ شعور حاصل ہوتا، یا اگر ہم ہر ایک پر خاص توجہ دیتے۔ ہملٹن کے نزدیک عادت کو صرف لیبنیز کے نظریہ غیر شعوری ذہنی تغیّرات (unconscious mental modifications) کے ذریعے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

مین ڈی بیران (Maine de Biran): عادت کے قوانین اور جذبات پر اُس کے اثرات:

مین ڈی بیران نے نہایت گہری بصیرت کے ساتھ عادت (habit) کے قوانین کو متعین کیا۔ جب اُس نے اپنی تصنیف "عادت پر مقالہ" (Mémoire sur l'habitude) لکھی، تب وہ ابھی تک حسی مکتبِ فکر (sensationalist school) سے مکمل طور پر علیحٰدہ نہیں ہوا تھا۔ اُس کی تحریر میں ابھی بھی سٹیوارٹ مِل کے اثرات جھلکتے ہیں۔

وہ کہتا ہے: "ہم اپنے شعور میں سب سے پہلے جن چیزوں کو پاتے ہیں، وہ مظاہر (phenomena) کے مجموعے ہیں" (ص10)۔ یعنی عادت ذہنی حقائق کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ کر اُنہیں پیچیدہ بناتی ہے، پھر وقت کے ساتھ اُن کے نشانات مٹا دیتی ہے، یہاں تک کہ ہم پیچیدہ کو سادہ سمجھنے لگتے ہیں۔ نفسیات داں (psychologist) کا کام یہی ہے کہ وہ اُن تمام عادتوں کو از سرِ نو تشکیل دے، جو ہماری عقل اور فہم کو بناتی ہیں، تاکہ وہ سادہ مظاہر اور اُن کے باہمی رشتوں کے قوانین دریافت کر سکے۔

مین ڈی بیران اپنے مقالے کے دوران فعال (active) اور غیر فعال (passive) عناصر کے مابین فرق کو نمایاں کرتا ہے، اور یہی فرق اُسے محض حسی نقطۂِ نظر سے آگے بڑھا دیتا ہے۔ یہ امتیاز واضح کرتا ہے کہ عادت کے اثرات احساسات (feelings) اور عملی قوتوں (active powers) پر مختلف طریقے سے ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے: "ہمارے تمام تاثرات، خواہ اُن کی نوعیت کچھ بھی ہو، ایک خاص مدت گزرنے کے بعد یا بار بار دہرانے سے بتدریج کمزور پڑ جاتے ہیں۔ واحد استثناء وہ صورت ہے، جب محرک (stimulus) اِتنی شدت سے اثر کرے کہ عضو کو نقصان پہنچائے یا تباہ کر دے" (ص73)۔ وہ مزید کہتا ہے: "ہماری حسِّیاتی کیفیات اُتنی ہی تیزی سے ماند پڑتی ہیں، جتنی تیزی سے اُن کے اعضاء غیر فعال ہوں" (ص84)۔

مین ڈی بیران اِس تبدیلی کو محض جسمانی یا میکانیکی اسباب سے نہیں سمجھاتا، بلکہ ایک "احساساتی اصول" (sensible principle) کے ذریعے واضح کرتا ہے، ایک حیاتی قوت (vital principle)، جو لاشعوری طور پر عمل کرتی ہے اور ہماری رضاکارانہ حرکات یا ارادی قوت سے الگ ہے۔ یعنی اگر کسی احساس کی شدت کم ہو جاتی ہے، تو یہ دراصل اُس ردِ عمل (reaction) کے کمزور ہونے کی وجہ سے ہے، جو اُس احساس کی شرط ہے۔ وہ مثال دیتا ہے: "جب کسی احساس کا سبب طویل عرصے تک یا مسلسل کسی عضو پر اثر انداز ہوتا ہے، تو وہ اُس عضو میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے اور اُس کے ردِ عمل کی سطح بلند کر دیتا ہے۔ لیکن اِسی کے ساتھ ایک حیاتیاتی قوت ہمارے نظام میں توانائی کو بڑھا دیتی ہے تاکہ توازن قائم رہے۔ جب یہ کیفیت برقرار رہتی ہے اور وہی سبب دوبارہ اثر انداز ہوتا ہے تو چونکہ عضو پہلے ہی کسی حد تک اِس سطح پر آ چکا ہوتا ہے، لہٰذا اب وہ پہلی بار کی نسبت کم تبدیلی محسوس کرے گا، اور نتیجتاً احساس کمزور ہو جائے گا" (ص82)۔

اگر یہ محرک بار بار اور مختصر وقفوں سے دہرایا جائے تو اثرات لگاتار اور تسلسل سے محسوس ہوتے ہیں۔ لیکن اگر وقفہ اِتنا ہو کہ نظام اپنے ابتدائی حال میں واپس آ جائے تو احساس دوبارہ ویسا ہی قوی ہوتا ہے، جیسا پہلی بار۔ مین ڈی بیران کہتا ہے کہ جو کچھ جسمانی حساسیت (physical sensibility) کے لیے درست ہے، وہی اخلاقی یا نفسیاتی حساسیت (moral

(sensibility) پر بھی صادق آتا ہے: "ہماری حِسّی یا اخلاقی تحریکات میں سے، ہر ایک، جو مسلسل یا بار بار عمل کرتی ہے، لازماً ہمارے جسمانی اور نفسیاتی وجود میں متوازی اثرات پیدا کرتی ہے"۔

آخر میں وہ ایک نہایت گہرا نکتہ بیان کرتا ہے: "گرچہ احساس عادت سے مدھم ہو جاتا ہے، مگر جذبہ اور خواہش (passion and desire) عادت سے اکثر مزید مضبوط ہو جاتے ہیں۔ یہ مشاہدہ اُن تمام میکانیکی نظریات کے خلاف جاتا ہے، جو صرف اعضاء کی "موٹائی" یا "بے حسی" کے ذریعے احساسات کی کمزوری کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں" (ص 84)۔

مین ڈی بیران (Maine de Biran): عادت کے اثرات: ضرورت اور خواہش کی شدت:

دوسری طرف، "احساساتی اصول" (sensible principle) کی یہ فرضیت ہمیں اِس امر کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے کہ کیوں ضروریات میں اضافہ اور خواہشات میں شدت آتی ہے، اور ایک طرف بے حسی (indifference) دوسری طرف تجسس و اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ جب احساسات کمزور پڑنے لگتے ہیں، تو محرّکات (stimuli) خود اِس کمی کے باعث زیادہ لازمی محسوس ہوتے ہیں۔

مین ڈی بیران لکھتا ہے: "جیسے جیسے احساس کمزور ہوتا جاتا ہے اور عضو پر اُس کا اثر گھٹتا ہے، ویسے ویسے نظام (system) یا وہ مرکزی حصہ، جو براہِ راست متعلق ہے، اپنی سابقہ سطح پر قائم رہتا ہے، اور احساساتی اصول (sensitive principle) کسی نہ کسی درجے میں اُس احساس کی کیفیت کو برقرار رکھتا ہے۔ لہٰذا جب بیرونی محرک ختم بھی ہو جائے تو یہ اندرونی اصول پھر بھی فعال رہتا ہے۔ جیسے جیسے عضو کی فعالیت کم ہوتی ہے، ویسے ویسے اُسے دوبارہ اپنی سابقہ قوت پر لانے کے لیے ایک قسم کی جدوجہد درکار ہوتی ہے۔ اگر یہ کوشش ناکام ہو جائے تو اضطراب، بے چینی، اور خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اِسی لیے وہ مخلوق، جو مصنوعی محرّکات (factitious stimulants) کی عادی ہو چکی ہو، اُن کے استعمال میں حقیقی لذت محسوس نہیں کرتی، لیکن اُن سے محرومی کی حالت میں حقیقی اذیت محسوس کرتی ہے" (ص 90)۔

مین ڈی بیران کا عمومی اصول یہ ہے کہ: "عادت ہماری تمام غیر فعال (passive) قوتوں کو کمزور کر دیتی ہے، مگر اُسی وقت ہماری تمام فعال (active) حرکات کو زیادہ کامل اور درست بنا دیتی ہے"۔ وہ لکھتا ہے: "ہر رضاکارانہ حرکت (voluntary movement)، جب بار بار دہرائی جاتی ہے، تو بتدریج زیادہ آسان، تیز، اور درست ہو جاتی ہے۔ جب کہ اِس حرکت سے پیدا ہونے والے احساس یا تاثر کی شدت اُسی نسبت سے گھٹتی جاتی ہے، جس قدر تیزی، درستگی، اور آسانی میں اضافہ ہوتا ہے۔ آخرکار جب یہ عمل اپنی انتہاء کو پہنچتا ہے تو حرکت خود غیر محسوس (insensible) ہو جاتی ہے، اور صرف اُن نتائج کے ذریعے شعور میں آتی ہے، جن میں وہ شریک ہوتی ہے" (ص 96)۔

یہی اثر عمل (action) کے مظاہر میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔ ادراک (perception) اُتنا ہی زیادہ واضح ہوتا جاتا ہے، جتنا احساس (sensation) کم شدت والا ہوتا ہے۔ تعلیم و تربیت کے ذریعے مختلف حواس ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ ایک حِس دوسری کی جگہ لے سکتی ہے، اور بالآخر ادراکات تسلسل (succession) اور ہم زمانیت (simultaneity) کے اصول کے تحت ایک دوسرے کے ساتھ جڑ جاتے ہیں۔

مین ڈی بیران نتیجہ نکالتا ہے کہ "اگر ہماری تمام صلاحیتیں (خواہ ہم اُنہیں کسی بھی نام سے پکاریں) دراصل احساس (feeling) اور حرکت (motion) کی ہی مختلف صورتیں ہیں، تو وہ لازماً عادت کے اِن دو اثرات میں سے کسی ایک کو قبول کریں گی۔ یعنی احساسات کے اعتبار سے وہ یا تو کمزور (یا بعض حالات میں زیادہ قوی) ہوں گی۔ جبکہ حرکات کے اعتبار سے وہ زیادہ ترقی یافتہ، درست، تیز، اور آسان ہو جائیں گی" (ص296)۔

ایم راویسن (M. Ravaisson): عادت کے دو قوانین کو ایک میں سمو دینا: مابعد الطبیعیاتی نتیجہ:

ایم۔ راویسن نے "عادت" اور اُس کے قوانین کے مسئلے کو دوبارہ اُٹھایا اور مین ڈی بیران کی پیچیدہ توضیح کو نہایت سادگی سے بیان کیا۔ مین ڈی بیران نے عادت کے مختلف اثرات کو اُن سرگرمیوں (activities) کے اختلاف سے سمجھایا تھا، جن پر یہ اثر انداز ہوتی ہے، اور اُس نے زندگی کے قانون اور ارادہ (will) کے درمیان تضاد کو نمایاں کیا تھا۔ راویسن نے اِس کے برعکس ایک آفاقی قانون (universal law) تلاش کیا، جو تمام مشاہدہ شدہ مظاہر کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔

وہ ابتدا میں مین ڈی بیران کے بیان کردہ دو متضاد قوانین کو واضح کرتا ہے: "کسی جاندار پر کسی خارجی شے کے اثر سے پیدا ہونے والی کوئی بھی تبدیلی، اگر اُس کی ہستی کو فنا نہ کرے، تو وہ جاندار اُس تبدیلی سے بتدریج کم متاثر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن اِس کے برعکس جاندار کے اندر سے پیدا ہونے والی کوئی بھی حرکت یا تبدیلی جتنی زیادہ دہرائی جاتی ہے، اُتنا ہی زیادہ اُس کے اندر مضبوط رجحان (tendency) پیدا کرتی ہے کہ وہ اُسے بار بار دہرائے۔ یعنی جو تبدیلی باہر سے آتی ہے، وہ رفتہ رفتہ غیر مانوس (foreign) بن جاتی ہے، اور جو تبدیلی اندر سے آتی ہے، وہ بتدریج اُس کی فطرت کا حصہ (its own) بن جاتی ہے۔ قبولیت (receptivity) گھٹتی ہے، خود انگیختگی (spontaneity) بڑھتی ہے۔ یہی ہے عادت کا عمومی قانون" (De l'Habitude، ص9)۔

پھر وہ سوال اٹھاتا ہے کہ کیا یہ دونوں قوانین کسی ایک زیادہ جامع اور عالمگیر قانون کے جزوی مظاہر نہیں ہیں، جو اُنہیں اپنے اندر سمولیتا ہو؟ راویسن وضاحت کرتا ہے: "تسلسل (continuity) اور تکرار (repetition) دونوں غیر فعالیت (passivity) کو کم کرتے ہیں اور فعالیت (activity) کو بڑھاتے ہیں۔ لیکن اِن دونوں مخالف قوتوں کی تاریخ میں ایک

مشترک پہلو یہ ہے کہ جب کوئی احساس تکلیف دہ نہیں ہوتا، تو جیسے جیسے وہ بار بار اور مسلسل ہوتا ہے، ویسے ویسے وہ ایک ضرورت (need) میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

اِسی طرح جیسے جیسے حرکت میں کوشش (effort) کم ہوتی ہے اور عمل زیادہ آزاد اور تیز ہوتا ہے، ویسے ویسے وہ ایک میلان (inclination) بن جاتی ہے، جو اب ارادہ (will) کے حکم کی منتظر نہیں رہتی، بلکہ اُس سے پہلے ہی خودکار طور پر ظاہر ہوتی ہے، اور بعض اوقات ارادہ اور شعور دونوں سے آگے بڑھ جاتی ہے۔ یوں احساس اور عمل دونوں میں ایک قسم کی تاریک یا لاشعوری فعلیت (obscure activity) پیدا ہوتی ہے، جو یا تو ارادے سے پہلے حرکت کرتی ہے یا خارجی تاثر سے پہلے۔ نتیجتاً احساس کی شدت گھٹتی ہے اور حرکات کی روانی بڑھتی ہے۔ مگر دونوں صورتوں میں اصل سبب ایک ہی ہے، یعنی ایک لاشعوری خودکاری (unconscious spontaneity) کا ارتقاء، جو جسمانی نظام کی غیر فعالیت میں سرایت کر کے ارادہ، شخصیت، اور شعور سے نیچے کے درجے پر مستحکم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا عادت کا قانون صرف اُسی وقت سمجھا جا سکتا ہے، جب ہم اُسے ایک ایسی خودکار فعلیت کے ارتقاء کے طور پر دیکھیں، جو نہ میکانیکی جبر (mechanical necessity) ہے، اور نہ شعوری آزادی (conscious freedom)، بلکہ دونوں سے مختلف ایک درمیانی حقیقت ہے" (ص 25–28)۔

عادت (Habit): مین ڈی بیران اور راویسن کے نظریات:

دوسری طرف، "حسّی اصول" (sensible principle) کا نظریہ ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دیتا ہے کہ کیوں ضرورتوں میں اضافہ اور خواہشات کی شدت ایک طرف بڑھتی ہے، جبکہ دوسری طرف بے حسی یا عدمِ دلچسپی جنم لیتی ہے۔ جب کسی جاندار پر اثرات بار بار پڑتے ہیں، تو وہ اثرات کمزور ہو جاتے ہیں۔ مگر اِس کے باوجود بدن یا ذہن کا وہ حصہ، جو براہِ راست متأثر ہوتا ہے، اُسی کیفیت پر برقرار رہتا ہے۔ یعنی احساس یا تاثر کی ایک مستقل نوعیت وجود میں آ جاتی ہے، جو بیرونی محرک کے ختم ہونے کے بعد بھی کسی حد تک قائم رہتی ہے۔

چنانچہ جب کسی عضو کی قوت کم ہو جاتی ہے تو اُسے اپنی سابقہ سرگرمی میں لانے کے لیے ایک کوشش درکار ہوتی ہے۔ اگر یہ کوشش ناکام ہو جائے تو بے چینی، اضطراب، اور خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اِسی لیے وہ شخص، جو مصنوعی یا مصنوعاتی محرکات (factitious stimulants) کا عادی بن چکا ہو، اِن کے استعمال سے لطف تو نہیں پاتا، لیکن اِن سے محرومی میں شدید اذیت محسوس کرتا ہے (صفحہ 90)۔

مین ڈی بیران (Maine de Biran) کا عمومی اصول یہ ہے کہ عادت ہمارے اندر جو کچھ غیر فعّال (passive) ہے، اُسے کمزور کرتی ہے، مگر فعالیت (activity) کو زیادہ کامل اور درست بنا دیتی ہے۔ وہ لکھتا ہے: "ہر اختیاری حرکت

(voluntary movement)، جب بار بار دہرائی جاتی ہے، تو بتدریج آسان، تیز، اور درست ہوتی جاتی ہے۔ اِسی کے ساتھ وہ اثر یا احساس، جو اِس حرکت سے پیدا ہوتا ہے، اُسی نسبت سے کم ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں یہ حرکت بالکل غیر محسوس ہو جاتی ہے اور صرف اپنے نتائج یا متعلقہ تاثر کے ذریعے شعور میں آتی ہے" (صفحہ 96)۔

یہی عادت کا اثر ہمیں یہ سمجھاتا ہے کہ ادراک (perception) کیوں زیادہ واضح ہو جاتا ہے، جب احساس (sensation) کم تیز ہوتا ہے کہ تعلیم وتربیت کے ذریعے حواس ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں، ایک دوسرے کی جگہ لے سکتے ہیں، اور آخر کار ادراکات آپس میں تسلسل اور باہمی ربط سے جڑ جاتے ہیں۔ مین ڈی بیران نتیجہ نکالتا ہے (صفحہ 296): "اگر ہماری تمام صلاحیتیں (خواہ ہم اُنہیں الگ الگ نام دیں) درحقیقت احساس اور حرکت کی ترمیمات (modifications) ہی ہیں، تو وہ سب لازماً عادت کے اِنہی دو اثرات میں شریک ہوں گی۔ یعنی بطورِ احساس وہ بتدریج کمزور (یا بعض صورتوں میں زیادہ قوی) ہوں گی، جبکہ بطورِ حرکت وہ زیادہ کامل، درست، تیز، اور آسان بنتی جائیں گی"۔

راویسن (Ravaisson): عادت کے دو قوانین کو ایک قانون میں سمیٹنا:

ایم راویسن (M. Ravaisson) نے عادت اور اُس کے قوانین پر از سرِ نو غور کیا اور مین ڈی بیران کی تشریح کو مزید سادہ کر دیا۔ مین ڈی بیران نے عادت کے مختلف اثرات کو متعلقہ فعالیتوں کے اختلاف سے سمجھایا اور زندگی کے قانون اور ارادۂ انسانی کے درمیان تضاد ظاہر کیا۔ راویسن نے اِس کے برعکس ایک آفاقی قانون دریافت کرنے کی کوشش کی، جو تمام مشاہدہ شدہ مظاہر سے ہم آہنگ ہو۔

وہ کہتا ہے: "جب کسی جاندار میں کوئی تبدیلی کسی خارجی سبب سے پیدا ہو، تو اگر وہ تبدیلی اُس کے وجود کو فنا نہیں کرتی، تو اُس کا اثر رفتہ رفتہ کم ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جب کوئی تبدیلی خود جاندار کے اندر سے پیدا ہوتی ہے، تو ہر تکرار کے ساتھ وہ زیادہ مضبوط اور خودکار بنتی جاتی ہے۔ خارجی تغیر اُس سے بیگانہ ہوتا جاتا ہے، اور داخلی تغیر اُس کی اپنی فطرت میں راسخ ہو جاتا ہے۔ قبولیت (receptivity) گھٹتی ہے، خود انگیختگی (spontaneity) بڑھتی ہے، یہی عادت کا عمومی قانون ہے" (De l'Habitude, صفحہ 9)۔

راویسن پھر سوال اٹھاتا ہے کہ کیا یہ دونوں قوانین دراصل ایک زیادہ آفاقی قانون کے مظاہر نہیں، جو اِن دونوں کو اپنے اندر سمو لیتا ہے؟ "تسلسل (continuity) اور تکرار (repetition) قبولیت کو کمزور کرتے ہیں اور فعالیت کو مضبوط۔ اگر ہم اِن دونوں متضاد قوتوں کی تاریخ دیکھیں تو ایک قدرِ مشترک پاتے ہیں۔ جب احساس تکلیف دہ نہیں ہوتا، تو اُس کی تکرار سے وہ مدھم ہو کر ضرورت بن جاتا ہے۔ اِسی طرح جب کوشش ختم ہو جاتی ہے اور حرکت زیادہ آزاد اور تیز ہو جاتی ہے، تو وہ

بھی رجحان (tendency) یا میلان (inclination) بن جاتی ہے، جو ارادہ کے حکم کا انتظار نہیں کرتی، بلکہ اُسے پہلے ہی سے پورا کر لیتی ہے یا کبھی اُس سے آگے بڑھ جاتی ہے۔

یوں احساس اور حرکت دونوں میں ایک قسم کی غیر شعوری فعالیت جنم لیتی ہے، جو ایک طرف ارادہ سے پہلے پیدا ہوتی ہے، اور دوسری طرف خارجی تاثر سے پہلے۔ اِس طرح اگرچہ تکرار سے احساس مدھم اور حرکت تیز تر ہوتی ہے، لیکن دونوں میں یہ تغیر ایک ہی سبب سے ہوتا ہے، یعنی غیر شعوری خود انگیختگی (unconscious spontaneity) کے بتدریج فروغ سے، جو بدن کی غیر ارادی سطحوں (شعور، ارادہ، اور شخصیت سے نیچے کے درجوں) میں جڑ پکڑتی ہے۔ یہی قانونِ عادت ہے، جس کی وضاحت صرف اُسی وقت ممکن ہے، جب ہم اُس خودکار فعلیت کو تسلیم کریں، جو نہ خالص میکانیکی ہے اور نہ ہی مکمل طور پر شعوری آزادی" (صفحات 25–28)۔

احساس اور عمل کا فلسفیانہ ارتقاء:

"جب کوئی احساس بار بار دہرایا جاتا ہے تو وہ کمزور ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اب وہ اچانک تبدیلی پیدا نہیں کرتا، بلکہ ایک مستقل حالت بن جاتا ہے، یعنی ہماری اندرونی زندگی کا ایک حصہ۔ اِسی وجہ سے وہ ایک مزید طاقتور ضرورت بن جاتا ہے، جو تسکین مانگتی ہے۔ اِسی طرح کوئی عمل جب دہرایا جاتا ہے تو وہ زیادہ آسان ہوتا جاتا ہے، کیونکہ وہ ایک صلاحیت، ایک نئی قوت بن جاتا ہے، جو خود بخود اپنے مقصد کو پورا کرتی ہے"۔

راویسن کے نزدیک اِس نظریے سے گہرے مابعد الطبیعیاتی (metaphysical) نتائج نکلتے ہیں۔ عادت ایک ایسی قوت ہے، جو ہماری اپنی اندرونی قوت سے پھوٹتی ہے اور اُس سے جدا نہیں۔ لیکن اگر عادت شعور اور ارادہ سے شروع ہوتی ہے، تو کیا وہ رفتہ رفتہ غیر شعوری خودکاری میں ختم نہیں ہو جاتی؟ اگر وہ ذہن سے نکلتی ہے، تو کیا وہ بتدریج فطرت کے خودکار عمل سے قریب نہیں ہو جاتی؟ اور کیا یہ ہمیں یہ نہیں سکھاتی کہ شعور کی روشنی کو جبلّت (instinct) کی گہرائیوں تک لے جایا جا سکتا ہے؟

راویسن کے نزدیک روح سے فطرت تک کے تسلسل میں وجود کی وحدت کا ثبوت ملتا ہے۔ میکانیت پسند (mechanists) یہ سمجھتے تھے کہ روحانی مظاہر کو جسمانی قوانین سے سمجھا جا سکتا ہے، اور تمام نظم و ہم آہنگی کو میکانیکی ضرورت (mechanical necessity) پر واپس لایا جا سکتا ہے۔ لیکن راویسن اُلٹ مؤقف اختیار کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک عادت کے ذریعے شعوری کوشش کا غیر شعوری یقین (instinctive sureness) میں بدل جانا در حقیقت روح اور فطرت کے بیچ ایک درمیانی رشتہ ہے۔

لہٰذا میکانیت ابتدائی نہیں، بلکہ مشتق (derived) ہے۔ یہ روحانی فعلیت کی وہی تجسیم ہے، جو اپنے اظہار میں جمود اختیار کر چکی ہے۔ یعنی میکانیت روحانی عمل کا نقشِ ساکت ہے۔ یوں میکانیت مقصدیت (design) کے منافی نہیں، بلکہ اُس کی پہلی اور سادہ ترین صورت ہے۔ جیسے زبان خیال کی علامت ہے، ویسے ہی حرکت مقصد کا مظہر ہے۔ اگر ہم مقصد (design) کو مٹا دیں تو حرکت خود باقی نہیں رہتی۔ اِس لیے میکانیت کو فنا کرنا، دراصل ارادہ و غایت کو فنا کرنا ہے۔

ہیوم کے بعد: جیمز مل اور جان اسٹورٹ مل: ناقابلِ جدا روابط (associations):

انگلستان میں ہیوم (Hume) کی روایت ہارٹلے (Hartley) سے ہوتی ہوئی جیمز مل (James Mill) اور پھر جان اسٹورٹ مل (John Stuart Mill) تک پہنچی۔ جیمز مل کے نزدیک عادت اور ارتباط (association) یعنی خیالات کا بار بار جُڑنا، انسانی فکر کا بنیادی اصول ہے۔

وہ لکھتا ہے: "جب دو یا زیادہ خیالات بار بار اکٹھے ظاہر ہوں، اور اُن کی باہمی وابستگی (association) مضبوط ہو جائے، تو وہ اِس قدر قریب ہو جاتے ہیں کہ ایک دوسرے سے الگ نہیں پہچانے جا سکتے۔ بعض خیالات اِتنے گہرے پیوست ہو جاتے ہیں کہ جب ایک ذہن میں آئے تو دوسرا بھی لازماً ساتھ آتا ہے، چاہے ہم کتنی ہی کوشش سے اُنہیں جدا کرنا چاہیں" (Analysis of the Human Mind, جلد 1، صفحہ 68)۔

اِس طرح وہ بدیہی نفسیات (intuitional psychology) کے فریب کی نشاندہی کرتا ہے، جہاں پیچیدہ خیالات کو سادہ تصورات سمجھ لیا جاتا ہے، اور تجربے سے پیدا شدہ حقائق کو فطری یا خود رَو شعور کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ جیمز مل کے نزدیک یہی قانونِ ارتباط (association) ہمارے ادراکات، زبان، علت و معلول کے ربط، اور حتیٰ کہ منطق کے اصولوں کی بنیاد ہے۔

جان اسٹورٹ مل نے اِس نظریے میں ناقابلِ جدا وابستگی (inseparable association) کا اضافہ کیا، جس نے اِس نظام کو زیادہ واضح بنا دیا۔ اُس کے نزدیک وہ تمام تصورات، جو بظاہر سادہ اور فطری معلوم ہوتے ہیں، مثلاً خارجی اشیاء، ریاضیاتی مسلمات (axioms)، طبیعی قوانین، اور حتیٰ کہ علّیت کا اصول، سب عادت کے نتائج ہیں۔ یعنی وہ غیر شعوری ترکیبات (unconscious syntheses) ہیں، جن کی پیچیدگی ہم عادت کے باعث محسوس نہیں کر پاتے۔

ہملٹن (Hamilton) نے اِس نظریے پر اعتراض کیا کہ "ہم تجربے سے حاصل کردہ ہر علم کو ذہن سے خارج کر سکتے ہیں"۔ مل نے جواب دیا: "ہاں، تجربے سے پیدا شدہ ارتباطیت (associations) یقیناً جدا کی جا سکتی ہیں، مگر صرف اُس وقت، جب اُن کے خلاف اُتنی ہی طاقتور نئی ارتباطیت قائم ہو جائے" (Examination of Hamilton, صفحہ 264)۔

ہملٹن اور جان اسٹورٹ مل: علّیت (Causality) اور عادت کا باہمی رشتہ:

ولیم ہملٹن (Sir W. Hamilton) کہتا ہے: "جب کسی ربط (association) کو حال ہی میں قائم کیا گیا ہو تو علی حکم (causal judgment) کمزور ہونا چاہئے، اور اُسے صرف آہستہ آہستہ عادت کے پختہ ہونے کے ساتھ طاقت حاصل کرنی چاہئے"۔

اِس پر جان اسٹورٹ مل جواب دیتا ہے: "ہم یہ کیسے جان سکتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوتا؟ علیت پر ہمارا یقین زندگی کے اُس ابتدائی دور میں پیدا ہوتا ہے، جس کی ہمیں کوئی یاد نہیں رہتی۔ لہٰذا تجربے کے ذریعہ اُس یقین کی جانچ ممکن ہی نہیں۔ ہملٹن کا اصل استدلال یہ ہے کہ ایسی تمام "فطری" یا پیشینی (a priori) سچائیوں کے ساتھ ضرورت (necessity) کا ایک احساس جڑا ہوتا ہے، اور یہ احساس تجربے یا عادت سے پیدا نہیں ہو سکتا۔

وہ کہتا ہے: "سوچنے کی عادت (custom of thinking) سے سوچنے کی لازمی کیفیت (necessity of thinking) پیدا نہیں ہو سکتی۔ عادت کبھی ضرورت کے درجے تک نہیں پہنچتی۔ وابستگی (association) ایک شدید اور مخصوص یقین تو پیدا کر سکتی ہے، مگر ایک آفاقی اور ناقابلِ انکار یقین نہیں۔ جو چیز ہم سوچے بغیر نہیں سوچ سکتے، وہ لازماً پیشینی (a priori) ہے، اور تجربے یا عادت سے پیدا نہیں ہو سکتی"۔

مل کو یہ استدلال انتہائی عجیب معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے: "اگر انسانی فطرت میں کوئی ایسا یقین ہے، جسے عادت و وابستگی کے قوانین کے ذریعے سمجھایا جا سکتا ہو، تو وہ یقین ضرورت (necessity) ہی ہے۔ کانٹ کی تعریف کے مطابق، جو چیز اِس وقت "ضروری" ہے، وہ وہی ہے، جس کی نفی کرنا ناممکن ہو۔ اگر ہم دو تصورات کو کسی بھی کوشش سے الگ نہیں کر سکتے، تو یہی وہ احساسِ ضرورت ہے، جسے ہمارا ذہن محسوس کرنے کے قابل ہے۔ پس وہ لوگ، جو کہتے ہیں کہ ارتباط یا وابستگی (association) ذہن میں ضرورت پیدا نہیں کر سکتی، اُنہیں ماننا پڑے گا کہ کوئی دو تصورات کبھی اِس طرح نہیں جڑتے کہ اُنہیں الگ کرنا ممکن نہ ہو۔ لیکن یہ ماننا روزمرّہ کے سب سے عام تجربے کی نفی ہے" (Examination of Hamilton, صفحہ 264)۔

لہٰذا مل کے مطابق اگر ہم کچھ اصولوں کو "پیشینی" (a priori) مانتے ہیں، تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے زندگی کے آغاز میں ایسے روابط (associations) قائم کر لیے تھے، جن کی یاد اب ہمیں نہیں اور اگر یہ اصول آفاقی (universal) معلوم ہوتے ہیں، تو اِس لیے کہ یہ روابط تمام انسانوں یا اکثریت میں مشترک ہیں۔

یوں اسٹیوارٹ مل نے یقین (certainty) کو اِس چیز پر منحصر کر دیا کہ ہم کسی تصور کے برعکس کا خیال کرنے سے قاصر ہوں اور یہ "برعکس کا تصور نہ کر سکنا" خود ایک عادت کا نتیجہ ہے، جو وقائع (phenomena) کے باقاعدہ اور مسلسل تسلسل سے پیدا ہوتی ہے۔

ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer): وراثت اور عادت: فطرت ایک بنیادی عادت:

اِس کے بعد ہربرٹ اسپنسر نے اسٹورٹ مل کے نظریے میں ایک نیا عنصر شامل کیا، یعنی وراثت (Heredity)۔ اسپنسر کے نزدیک عادت صرف انفرادی (individual) نہیں، بلکہ نسلی (hereditary) بھی ہے۔

یہ وہی شخص ہے، جس نے عادت کو قانونِ اعلیٰ (sovereign law) اور ہر مظہر کی بنیادی توضیح (principle of all explanation) قرار دیا۔ اب عادت صرف کسی شخص کے اندر کی تبدیلی نہیں رہتی، بلکہ جسمانی ساخت (organism) کی تبدیلیوں کے ذریعے نسل در نسل منتقل ہوتی ہے۔ یوں عادت ایک وراثت بن جاتی ہے، جو ارتقاء (evolution) کو مسلسل ترقی میں بدل دیتی ہے۔ فکر (thought) زندگی کی پیداوار ہے، اور زندگی کی طرح وہ بھی ماحول (environment) سے ہم آہنگ ہونے کا مسلسل عمل ہے۔

اسپنسر کہتا ہے: "ہر ذہنی عمل دراصل اندرونی تبدیلیوں اور بیرونی مظاہر (phenomena) کے درمیان ایک مطابقت (correspondence) قائم کرنے کا عمل ہے، اور یہ مطابقت بتدریج غیر محسوس درجہ بندیوں کے ذریعے پیدا ہوتی ہے" (Principles of Psychology, دفعہ 104، پہلا ایڈیشن)۔ یوں اسپنسر کے نزدیک خارجی مظاہر ہی بتدریج جاندار کو تخلیق کرتے ہیں اور خیال یا شعور کو جنم دیتے ہیں۔ یہ عمل کسی اچانک جست یا انقطاع (break) سے نہیں ہوتا، بلکہ ایک سست ارتقائی تسلسل ہے، جو عادت کی پیش رفت کے ذریعے سادہ ترین جانداروں سے پیچیدہ ترین صورتوں تک لے جاتا ہے۔ یعنی ردِ عمل (reflex action) سے غریزہ (instinct)، جو خود ایک مرکب ردِ عمل ہے۔ پھر غریزہ سے یادداشت (memory)، اور پھر عقل (reason) اور ارادہ (will) تک۔

اسپنسر کے نزدیک فطری (innate) اور اکتسابی (acquired) کے درمیان کوئی حقیقی تفریق نہیں۔ فطرت (nature) خود ایک ابتدائی عادت ہے۔ ایک ایسی عادت، جو تسلسل اور تکرار سے پختہ اور موروثی بن چکی ہے۔ وہ کہتا ہے: "زندگی اور فکر کے موازنے سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ایک خاص مرحلے پر غریزہ کی یقین پذیری (infallibility) عقل کی غیر یقینی فعالیت (uncertainty) میں بدل جاتی ہے، اور خودکار عمل (automatic action) مختلف درجوں کی عادتاً انجام دی جانے والی حرکات (habitual actions) میں۔ اِسی طرح کوئی عمل، جو کبھی شعوری تھا، آہستہ آہستہ مکمل طور پر

خود کار بن سکتا ہے، اور اِس طرح ہم اُس غریزہ کی طرف واپس لوٹ آتے ہیں، جس سے ہم نے ابتدا کی تھی۔ غریزہ ایک طرح کی "منظم یادداشت" (organized memory) ہے، اور یادداشت ایک "ابھرتا ہوا غریزہ" (incipient instinct) ہے" (Principles of Psychology, دفعہ 190)۔

یادداشت اور عقل کا جبلّت کی جگہ لینا:

اسپنسر مزید وضاحت کرتا ہے کہ یادداشت اور عقل (memory and reason) کس طرح جبلّت کی جگہ لیتے ہیں:
"نفسیاتی حالتوں (psychical states) کے درمیان جو ربط (cohesion) قائم ہوتا ہے، وہ اِس بات کے مطابق ہوتا ہے کہ خارجی مظاہر کے درمیان وہی ربط کتنی بار تجربے میں آیا ہے" (.Ibid دفعہ 195)۔

یعنی ہر ایسا خارجی ربط، جسے ہم بار بار دیکھتے ہیں، اُس کا ایک ناقابلِ انقطاع ذہنی ربط (indissoluble mental association) قائم ہو جاتا ہے۔ چونکہ کچھ خارجی تعلقات سادہ، عمومی اور مسلسل ہوتے ہیں، اِس لیے اُن سے بننے والے ذہنی روابط مضبوط اور یقینی ہوتے ہیں۔ لیکن جیسے جیسے تعلقات پیچیدہ اور نایاب ہوتے جاتے ہیں، اُن کے متوازی ذہنی روابط بھی کمزور اور غیر یقینی ہو جاتے ہیں" (.Ibid دفعہ 189)۔

پس اسپنسر کے نزدیک: "جبلّت (instinct) میں مطابقت (correspondence) سادہ اور عمومی تعلقات کے درمیان ہوتی ہے، جبکہ عقل (reason) میں یہ مطابقت پیچیدہ، مخصوص، مجرد (abstract) اور غیر مکرر (infrequent) تعلقات کے درمیان"۔ چونکہ یہ سب محض درجوں (degrees) کا فرق ہے، اِس لیے وہ نتیجہ نکالتا ہے: "سادگی، پیچیدگی، تخصیص، تجرید، اور تکرار کی کمی، یہ سب محض درجے ہیں، جن کے لاتعداد مراحل اِن دونوں انتہاؤں (instinct) اور وجوہ (reason) کو آپس میں جوڑتے ہیں" (.Ibid دفعہ 194)۔

یوں بالآخر یہ ناگزیر طور پر ہوتا ہے کہ نفسی (mental) روابط کی ایک بڑی تعداد اور مختلف اقسام جاندار کے جسم (organism) میں قائم ہو جاتی ہیں، اور یہ روابط مختلف درجوں کا استحکام (coherence) رکھتے ہیں، جو جبلّت (instinct) سے شروع ہو کر عادت (habit) کے تمام مراحل سے گزرتے ہوئے شعوری عمل (conscious action) تک پہنچتے ہیں، جو پہلے سے موجود روابط کی ایک نئی ترتیب (adaptation) کو ظاہر کرتا ہے۔

اِس سے ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) کے نزدیک یہ آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے کہ ارتقائی قوانین (laws of evolution) کے مطابق فکر (thought) کی علت حیات (life) میں پائی جاتی ہے، اور عقل (reason) کی علت جبلّت (instinct) میں۔ اِسی طرح یہ بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جبلّت کس طرح تشکیل پاتی ہے۔ ہماری روزمرہ زندگی

میں اِس سے عام کوئی تجربہ نہیں کہ اختیاری اور عقلی افعال (voluntary and rational actions) دہرائے جانے کے نتیجے میں خودکار یا جبلّی (automatic or instinctive) بن جاتے ہیں۔ جیسا کہ اسپنسر کہتا ہے: "The rational actions pass, by constant repetition, into the automatic or instinctive." (§195)۔

یوں ذہن تفکر (reflection) سے عادت (habit) کی طرف، اور عادت سے جبلّت (instinct) کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ بالکل ویسے ہی، جیسے پہلے جبلّت سے عادت، اور عادت سے تفکر کی طرف آیا تھا۔ مثلاً شیو کرنے یا ٹائی باندھنے کا عمل لیجئے۔ ہر شخص کو یاد ہوگا کہ جب اُس نے پہلی بار آئینے میں اپنی انگلیوں کی حرکت کو دیکھ کر اُن کی رہنمائی کرنے کی کوشش کی، تو وہ سخت الجھن میں پڑ گیا۔ کیونکہ عام حالات میں جو تعلق نظر کے تاثرات اور انگلیوں کی حرکات کے عضلاتی احساسات میں پایا جاتا ہے، وہ آئینے کی عکس دار صورت میں بگڑ گیا تھا۔ اُس نے جب عکس کو سامنے رکھ کر انگلیاں چلانے کی کوشش کی تو حرکات وہ نہ ہوئیں، جو مقصود تھیں۔

یہ فرق اُس وقت تک سمجھ میں نہ آیا، جب تک اُس نے شعوری طور پر حرکات اور اُن کے عکس کے درمیان تعلق کو غور سے نہ دیکھا، اور ارادۃً ایسی حرکت نہ کی، جس سے ایک مخصوص عکس پیدا ہو۔ روزانہ مشق سے رفتہ رفتہ یہ تاثرات اور حرکات اِتنی ہم آہنگ ہو گئیں کہ اب وہ اِن سب کو کرتے وقت کسی اَور بات کے بارے میں سوچتا رہتا ہے۔ یوں وہ حرکات عقل کے مرحلے سے اُتر کر خودکار یا جبلّی عمل بن گئیں۔

در حقیقت اگر غور کیا جائے تو ہماری روزمرہ کی زیادہ تر حرکات، جو ابتدا میں نتائج کے شعور اور ارادے سے انجام دی جاتی تھیں، عادت کے باعث اب خودکار افعال بن چکی ہیں۔ محض ایک خاص تاثر (impression) ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، اور مناسب حرکات خود بخود انجام پاتی ہیں۔ یادداشت، عقل یا ارادہ کسی درجے پر بھی مداخلت نہیں کرتا"۔

مزید نمایاں مثال یہ کہ: "یادداشت کی خودکاری میں تبدیل ہونے کی سب سے نمایاں مثال موسیقار میں دیکھی جا سکتی ہے۔ سُر/نوٹ (crotchet) یا "کاوَر" (quaver) کے بصری تاثر سے لے کر اُس کی لکیر پر جگہ کے ادراک، اُس کے متعلقہ کیبورڈ کے بٹن کے شعور، بازو، ہاتھ اور انگلی کی درست حالت کے شعور، مطلوبہ قوت سے ضرب دینے اور مطلوبہ وقفے تک عضلات کو منقبض رکھنے کا احساس، یہ سب مرحلے ابتدا میں جدا جدا شعوری یادیں تھے۔ لیکن مسلسل مشق سے یہ سلسلہ اِتنا تیز اور مربوط ہو گیا کہ تمام عمل شعور میں ایک لمحے سے بھی کم وقت میں گزر جاتا ہے"۔

یہاں ہربرٹ اسپنسر کسی حد تک ڈُوگالڈ اسٹیوارٹ (Dugald Stewart) سے متفق نظر آتا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ اسپنسر کے نزدیک یادداشت کا غائب ہونا شعور کے غائب ہونے کا نتیجہ ہے۔ عادت محض خیالات یا ارادوں کی تیز رفتار قطار نہیں، بلکہ ایسے اعمال کی ترتیب ہے، جو رفتہ رفتہ خودکار بن گئے ہوں۔ "جیسے جیسے یہ حرکات شعوری کیفیت سے نکلتی جاتی ہیں، یعنی یادداشت میں نمایاں نہیں رہتیں، ویسے ویسے وہ خودکار بنتی جاتی ہیں۔ یہ دو چیزیں دراصل ایک ہی مظہر کے دو رخ ہیں۔ اِسی

لئے ماہر موسیقار دورانِ گفتگو بھی اپنی دُھن بجا سکتا ہے، کیونکہ اُس کی یادداشت اور توجہ اُس وقت بالکل مختلف خیالات میں مصروف ہوتی ہے"۔

عادت کی حیاتیاتی (Physiological) توضیح:

عادت موروثیت کے ذریعے منتقل ہوتی ہے، اور وجود کی ہر شکل کا قانون ہے۔ عادت نفسی مظاہر (psychical phenomena) کا سب سے عام قانون ہے۔ لیکن عقل کو زندگی سے اور زندگی کو جسم سے جدا نہیں کیا جاسکتا، جو اُس کی بنیاد ہے۔ لہٰذا آخری سوال یہ بنتا ہے: "وہ کون سا جسمانی عمل (physical process) ہے، جس کے ذریعے بیرونی تعلقات، جو کسی جاندار کو بار بار متاثر کرتے ہیں، اُس کے اندر ایک مطابقت رکھنے والا اندرونی تعلق پیدا کر دیتے ہیں؟"

ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے کہ یہ اصول آفاقی میکانی قوانین سے اخذ کیا جا سکتا ہے: "جب کوئی مالیکیولیاتی تبدیلی (molecular transformation) اعصابی ساخت (nervous structure) سے گزرتی ہے، تو وہ ساخت میں ایسا تغیر پیدا کرتی ہے کہ آئندہ اُسی نوع کی لہریں نسبتاً زیادہ آسانی سے اُس ساخت میں سے گزرتی ہیں، اور اعصابی ارتقا (nervous evolution) اُنہی تبدیلیوں کے جمع شدہ نتائج پر مشتمل ہے" (Principles of Psychology, §249, 2nd ed.)۔

ہم اِس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ عمومی طور پر اعصابی عناصر (nervous elements) کے درمیان جو روابط قائم ہوتے ہیں، وہ بیرونی مظاہر (external phenomena) کے باہمی تعلقات کے مطابق ہوتے ہیں۔ یعنی اندرونی (internal) دراصل بیرونی (external) کے ذریعے تشکیل پاتا ہے۔ اِسی اصول سے ہم اُن چند قوانینِ عادت (laws of habit) کو بھی سمجھ سکتے ہیں، جو تجربے سے ثابت ہو چکے ہیں۔

جتنی شدید دو متزامن یا متتابع حِسّی کیفیات (sensations) ہوں، اُتنا ہی زیادہ امکان ہوتا ہے کہ اُن کا باہمی تعلق جاندار کے اندرونی نظام میں مستحکم (fixed) ہو جائے۔ دو شعوری حالتوں (states of consciousness) کے درمیان تعلق کی تکرار (repetition) اُن کے ربط کو مضبوط کر دیتی ہے۔ کوئی ایسا عمل، جو ابتدا میں ناگوار (repugnant) محسوس ہوتا ہے، وقت گزرنے کے ساتھ کم ناپسندیدہ ہو جاتا ہے، اور آخرکار غیر جانبدار یا حتیٰ کہ خوشگوار لگنے لگتا ہے۔

اِن تینوں قوانین کا اصول ایک ہی ہے۔ ایک شدید اعصابی رَو (intense current) ایک ہی لمحے میں وہ اثر پیدا کر سکتی ہے، جو ایک کمزور اعصابی رَو صرف بار بار دہرانے سے پیدا کرتی ہے۔ کچھ اعمال کے ساتھ جو تکلیف دہ احساس (painful feeling) پیدا ہوتا ہے، وہ دراصل جسم (organism) کی طرف سے اُن اعمال کے خلاف مزاحمت (resistance) کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن جب یہی عمل بار بار دہرایا جاتا ہے تو وہ اعصابی روابط (nervous connections) پیدا کرتا ہے، اور

اپنے لیے ایک ایسا نظام (apparatus) قائم کرتا ہے، جو آئندہ اعصابی توانائی (nervous force) کے بہاؤ کی ضروری شکل بن جاتا ہے۔

"یہ بات ظاہر ہے کہ بڑھتی ہوئی عقل کے یہ تمام پہلو اُس اصول سے ہم آہنگ ہیں کہ اعصابی روابط (lines of nervous communication) اُن مالیکیولی لہروں (molecular waves) کے گزرنے سے بنتے ہیں، جو بار بار گزاری جائیں تو راستہ زیادہ ہموار کر دیتی ہیں" (Principles of Psychology, §252)۔ صرف اِسی حیاتیاتی (physiological) توضیحِ عادت کے ذریعے ہم فکر اور حیات کے ارتقا کو صحیح طور پر سمجھ سکتے ہیں۔

جسمانی نظام (organism) اُسی حالت میں آگے منتقل ہوتا ہے، جس حالت میں عادت نے اُسے ڈھال دیا ہو۔ یعنی جو چیز باپ میں عادت (habit) تھی، وہ بیٹے میں فطرت (nature) بن جاتی ہے۔ نسل در نسل زندگی کے تسلسل میں کوئی وقفہ نہیں آتا۔ انفرادی تجربہ (individual experience) تمام داخلی مظاہر کی وضاحت نہیں کر سکتا۔ انسانی نسل دراصل ایک عظیم فرد (one vast individual) کی مانند ہے، بلکہ یہ کہنا بھی کافی نہیں، کیونکہ انسان اپنے ادنیٰ ترین اجداد کا بھی مقروض ہے۔

وہ اُن تمام انواع (species) کے تجربات کا حاصل ہے، جنھوں نے اپنی مسلسل تحوّلاتی تبدیلیوں (metamorphoses) سے اُس کے ظہور (advent) کی راہ ہموار کی۔ "نفسی حالتوں کے ربط کی پائیداری اُن کے تجربے میں باہمی تتابع کی تکرار کے مطابق ہوتی ہے۔ اِس عمومی قانون میں اگر یہ اضافہ کیا جائے کہ ایسی تکراریں موروثی میلان (hereditary tendency) پیدا کرتی ہیں، جو نسل در نسل جمع ہوتی جاتی ہیں، تو یہ تمام نفسی مظاہر، حتیٰ کہ اُن نام نہاد قوانینِ فکر (laws of thought) کی بھی مکمل توضیح فراہم کرتی ہے" (Principles of Psychology, §197, 1st ed.)۔

یوں ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک ہم تجربیت (empiricism) اور ماورائیت (transcendentalism) دونوں نظریات میں مصالحت پیدا کر سکتے ہیں۔ تجربیت پسند درست کہتے ہیں کہ ہر چیز تجربے سے آتی ہے، اور ماورائیین بھی بجا فرماتے ہیں کہ ذہن میں بعض عناصر پیدائشی (innate) ہوتے ہیں۔ اِس تضاد کا حل وراثت (heredity) کے اصول میں پوشیدہ ہے۔ "اگر ہم محض یہ غیر مشروط دعویٰ کریں کہ تجربے سے پہلے ذہن ایک خالی تختی (blank slate) ہے، تو ہم اُس بنیادی سوال سے غافل رہ جائیں گے کہ تجربات کو منظم کرنے کی قوت کہاں سے آئی؟ مختلف نسلوں اور افراد میں اِس قوت کے مختلف درجے کیوں پائے جاتے ہیں؟ اگر پیدائش کے وقت ذہن میں صرف تاثرات قبول کرنے کی صلاحیت ہے، تو گھوڑا انسان جتنا قابلِ تعلیم کیوں نہیں؟"

لہٰذا ہمیں پیدائشی میلان (innateness) کے مفروضے کو ایک نئے مفہوم میں لینا ہوگا، یعنی یہ کہ اعصابی نظام (nervous system) میں کچھ ایسے پہلے سے قائم روابط (pre-established relations) موجود ہیں، جو ماحول

(environment) کے تعلقات کے مطابق ہیں۔ یوں "تصوراتِ فطری" (forms of thought) کے نظریے میں کچھ حقیقت ضرور ہے، اگرچہ وہ نہیں، جو اِس کے حامی سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح بیرونی تعلقات میں کچھ مطلق اور بنیادی روابط موجود ہیں، اُسی طرح اعصابی نظام میں بھی اُن کے مطلق داخلی نظائر (absolute internal relations) پیدائش سے پہلے ہی تشکیل پاتے ہیں۔ یہ روابط انفرادی تجربے سے پہلے، مستقل، اور خودکار ہوتے ہیں، اور اولین ادراکات (first cognitions) کے ساتھ ساتھ خودبخود کام میں آجاتے ہیں۔

"اِس پوری بحث کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ انسانی دماغ دراصل اُن بے شمار تجربات کی نمائندگی کرتا ہے، جو زندگی کے ارتقائی سفر کے دوران جمع ہوئے ہیں۔ اُن میں سے، جو تجربات زیادہ یکساں (uniform) اور مکرر (frequent) تھے، وہ نسل در نسل اصل اور سُود سمیت منتقل ہوتے گئے، اور یوں رفتہ رفتہ اُس اعلیٰ شعور (high intelligence) میں ڈھل گئے، جو شیر خوار کے دماغ میں مضمر (latent) ہوتا ہے، جسے وہ اپنی زندگی میں بروئے کار لاتا ہے، اُسے مزید پیچیدہ یا طاقتور بناتا ہے، اور پھر اپنی اولاد کو معمولی اضافے کے ساتھ آگے منتقل کر دیتا ہے (Principles of Psychology, ibid.)۔

یوں وراثت (heredity) کے ذریعے کامل ہونے والی عادت (جو خود عادت ہی کا ایک فطری نتیجہ ہے) صرف ذہن کا ہی نہیں، بلکہ زندگی کا بھی سب سے عام اصول بن جاتی ہے۔ ہم میں جو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے، جیسے وہ پیدائشی، اصلی یا فطری ہو، وہ دراصل ایک طویل ارتقائی عمل اور تدریجی حصول کا نتیجہ ہے۔ یہی نکتہ ہمیں ہیراقلیطس (Heraclitus) کے اِس قول کی طرف واپس لے آتا ہے: "کچھ بھی جامد نہیں، ہر شے بننے کے عمل میں ہے"۔

جب ہم یاد رکھتے ہیں کہ خود عادت دراصل میکانیکی (mechanical) قانونِ عمل کی ایک صورت ہے، اور قانونِ بقاءِ قوّت (law of persistence of force) کا ایک فطری نتیجہ ہے، تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ پوری کائنات (ہر وہ چیز، جو کسی قانونِ دوام کے تابع ہے) اِنہی اصولوں کی پیداوار ہے۔ یوں نظریۂ ارتقاء (philosophy of evolution) دراصل عادت کے اصول کی عظیم ترین کامیابی ہے، ایسا اصول، جو صرف جاندار یا روحانی دنیا تک محدود نہیں، بلکہ وجود کی ہر شکل پر لاگو ہوتا ہے۔

نتیجہ:

اِس جائزے سے سب سے پہلے یہ بات سامنے آتی ہے کہ عادت سے متعلق دو بالکل متضاد نظریے پائے جاتے ہیں۔
پہلا نظریہ، جس کا اشارہ اپی کیورس (Epicurus) نے دیا تھا، اور جسے جزوی طور پر ڈیکارٹی مکتبِ فکر (Cartesian

(school) نے قبول کیا، نیز جدید فزیالوجی، مثلاً رِبو (Th. Ribot) کی "Théories de la mémoire" نے آگے بڑھایا۔ یہ نظریہ عادت کو ایک میکانیکی اور خودکار (mechanical and automatic) عمل قرار دیتا ہے۔

دوسرا نظریہ، جو ارسطو (Aristotle)، رواقی فلسفیوں (Stoics)، اور لیبنیز (Leibniz) کا ہے، یہ مانتا ہے کہ زندگی میں ایک ایسی روحانی فعّالیت (spiritual activity) پائی جاتی ہے، جو محض میکانیکی نہیں۔ اِس مکتبِ فکر کے نزدیک عادت دراصل روحانی عمل میں تغیّر یا تبدیلی ہے، نہ کہ صرف جسمانی ردِ عمل۔

اس مسئلے کی تاریخ یہ بھی بتاتی ہے کہ فلسفیانہ ارتقاء کا مطلب ہمیشہ نئی معلومات کا اضافہ نہیں، بلکہ اشیاء کو دیکھنے کے نئے زاویوں کی دریافت ہے۔ کیا یہ ذہن کی حقیقی پیش رفت نہیں کہ وہ کائنات کے بارے میں کئی مختلف تصورات کو بیک وقت سمجھنے لگے؟

تجربیت (empiricism) کے منطقی ارتقاء نے عادت کو روحانی زندگی کا بنیادی اصول قرار دیا، اور اُسے میکانیکی نظریے کے ساتھ جوڑ دیا، جس میں زندگی کی خودرَو فعّالیت کو جسمانی جمود (inertia) میں تحلیل کر دیا جاتا ہے۔ مگر کیا ہم اِن تجربی توضیحات پر مطمئن ہو سکتے ہیں؟

اولاً، اگرچہ عادت بہت سے مظاہر کو ایک ہی قاعدے میں سمو دیتی ہے، لیکن عادت خود اپنی توضیح نہیں کر سکتی۔ یہ مسئلہ کو ایک قدم پیچھے لے جاتی ہے، مگر حل نہیں کرتی۔ کیا میکانیکی نظریہ کوئی حقیقی وضاحت فراہم کرتا ہے؟ خود میکانیت تو چند ابتدائی تصورات، مثلاً مکان (space)، زمان (time)، حرکت (motion) اور تفاعلِ حرکت (communication of motion) پر مبنی ہے، جن پر خود پہلے اتفاقِ رائے ضروری ہے۔

مین ڈی بیران (Maine de Biran) نے اپنی تصنیف "Mémoire sur l'habitude" میں، جب وہ ابھی حِسّی نظریہ کا پیرَو (sensationalist) تھا، اعتراف کیا کہ دماغی میکانیت سے متعلق تمام مفروضے دراصل نظری علامتیں (symbols) ہیں۔ ایسی علامتیں، جو خیال کو مرئی شکل دیتی ہیں، مگر حقیقی تشریح نہیں کرتیں۔

پھر یہ دعویٰ کہ "ہر چیز کو عادت سے سمجھا جا سکتا ہے"، خود اپنے اندر تضاد رکھتا ہے، کیونکہ عادت ایک حاصل شدہ چیز ہے۔ لفظ "عادت" خود اِس بات کا مفروضہ ہے کہ کوئی اصل وجود (being) ہے، جس میں یہ حالت بطورِ طرز یا کیفیت (mode) پیدا ہوئی ہے۔ لہٰذا اگر ہر شے کو عادت میں تحلیل کر دیا جائے، تو نتیجتاً ہر شے کو عدم میں تحلیل کر دیا جائے گا۔

یہی بات تمام نفسیاتی مسائل پر صادق آتی ہے۔ ہم نے دیکھا کہ تجربیت اکثر ظواہرِ باہمی (phenomenal connections) کی وضاحت کرتی ہے، لیکن جب حقیقی توضیح کی بات آتی ہے تو ناکام رہتی ہے۔ کیونکہ فعّالیت (activity) ہمیشہ انفعالیت (passivity) کو فرض کرتی ہے، باطن ہمیشہ ظاہر کو، میکانیت ہمیشہ خودرَوئی (spontaneity) کو، اور حاصل

شدہ ہمیشہ بدیہی کو۔ اگر ہم ہر شے کو صرف "خارجی" اسباب سے سمجھنا چاہیں، تو پھر اُس خارجی شے کے لیے بھی کوئی "مزید خارجی" علت ماننی پڑے گی، اور اِس طرح ہم کبھی بھی حقیقی وجود (true being) تک نہیں پہنچ پائیں گے۔

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ نفسیات کے تمام اصولوں پر وہی بات صادق آتی ہے، جو عادت کے نظریے پر صادق آئی، یعنی: "اگر ہم باطن کو ظاہر سے، فعّالیت کو جمود سے، خود رَوئی کو قوانینِ میکانیت سے، اور فطری کو اِکتسابی سے سمجھنے کی کوشش کریں، تو ہم دراصل ہر شے کو "کچھ نہیں" سے سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں"۔

(پہلی جلد مکمل ہوئی)